

出版说明

近年来，随着改革和开放的逐步深入，大量的西方思潮涌进中国。传统的文化受到了空前的冲击和挑战。然而，正当我们以期待的心情吸取西方文化中符合中国国情的部分时，西方学者却从传统的中国文化中摄取大量的成分。“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处。”——这正是许多学者在猎取西方思潮之际所不断触发的共同感受。有鉴于此，我们组织力量编辑出版了这套名为“蓦然回首——对中国传统文化反思”的大型系列丛书。该丛书在坚持四项基本原则的基础上，力求运用历史唯物主义的思想、观点和方法，对传统的中国文化作辩证的分析，并尽可能地从比较研究的角度出发，将某种文化现象放到世界文化或东方文化的大背景中进行研究和探讨。本丛书的选题注重历史的延续性，也注意截取特定时期的横断面，有的还从某一特定点立论，对中国的传统文化、民族心理、宗教形态、思维模式等作精辟的分析，并与中国目前的改革和开放大业紧密结合，肯定传统文化中

的精华并探讨发扬光大它的途径，摒弃其中糟粕并指出它在现代化建设中的阻碍作用，为中国的四化大业做出积极的贡献。

本丛书面向积极投身于改革和十分关心改革的各界人士，尤其是各类青年、大专院校学生、各类社会理论研究工作者和具有中等以上文化程度的广大社会读者，海外华人世界一切关心中国改革大业、关心中华民族繁荣昌盛的人士，力求观点正确，富有新意，深入浅出，可读性强。意新文美，将是丛书的重要特色。全部丛书均由近年来在中国文化史研究方面卓有建树的青年学者编写，由我公司分辑陆续出版。

国际文化出版公司

总 序

改革的浪潮在回春的大地上迅猛激荡。每个人都怀着鼎新的期望，每个人的心头又都泛起革故的悸动。当一片飞叶被远风捎来时，我们因分不清它来自仙草还是毒藤而迟疑犹豫；当一堆泥沙被湍流冲去时，我们为说不定它含金蕴宝还是藏垢纳污而烦躁不安。我们想借他人健身之术使自己速强快壮，同时又不愿失去龙的传人的奕奕神采、翩翩风度。

我们蓦然回首。

我们为悠久的历史而自豪，为灿烂的文化而骄傲。然而我们也想说——

历史是功绩与罪恶的混合，文化是文明和愚昧的集结。我们的血管里，跳动着五千年文明史的精华，也积沉着长期停滞时的糟粕。跳动的要升华，积沉的要歇息。升华的要给予动力，歇息的要加以刺激。

我们想用深邃的目光穿透历史的表象，揭露其底层奥秘；我们想以犀利的笔锋撕破世俗

的陋网，痛诋其惰性积习；我们想向世界展现瑰丽，重新塑造炎黄子孙的形象；我们更想为国家的繁盛和民族的腾飞，歌而舞，鼓而呼。

然而我们又什么都不想，只想指点江山，激扬文字。

昨天，我们还被称为早晨的太阳，今天，即可为万里晴空辐射热量。也许某一时刻，会有云，把我们遮掩，但我们坚信：只要有光明，中华就有希望。

蓦然回首——对中国传统文化的反思

丛书编辑委员会

目 录

第一章 古代社会的传播媒介·····	1
I 古代传播媒介的演进·····	1
II 口语传播·····	5
III 文字传播·····	14
IV 非语言传播·····	22
第二章 古代社会组织及其传播方式·····	31
I 社会组织与传播行为·····	32
II 家族·····	36
III 乡社·····	50
IV 职业社团·····	63
V 信仰团体·····	68
VI 其他社交团体·····	81
第三章 政治领域的传播·····	93
I 官制演变与信息传达·····	93
II 君临之术·····	102
III 臣奉之道·····	118

IV 社会舆论和社会控制·····	131
第四章 古代关于传播的理论观念·····	151
I 儒家·····	151
II 道家·····	170
III 法家·····	189
IV 墨家·····	197
第五章 综论：社会传播结构与传统文化模式·····	205
I 社会化传播结构的基本含义·····	206
II 反映中国传统文化模式特征的三种传播结构·····	209
III 中国社会传播结构的文化功能·····	213
后记·····	224

第一章

古代社会的传播媒介

心生而言立，言立而文明，
自然之道也。

——《文心雕龙·原道》

I 古代传播媒介的演进

远古时代，我们的祖先为了谋求生存，聚族而居，依靠群体的力量，来征服自然界，抵御异族的劫掠。在莽原上丛林间围猎野兽，在河道沟汊里捕捞鱼鳖，在居住地四周挖下数丈深的界沟，或者举行种种宗教祭祀仪式，都需要个体之间的沟通和协作。当一个新的生命来到世上，他必须学习长辈为他创造和积累的一切生活技能：狩猎、采集、制陶、烹饪；他可能特别被告诫，要

学会识别氏族图腾、领地界标和报警信号，这关系到他的生命安全。无论是群体协作，还是文化传承，都需藉着某种传播信息的媒介来实现。创造并运用多种传播媒介，可以说是人类睿智灵秀的本性。人类正是藉此才把自己的社会组织发展到今天这样庞大和复杂的程度，才把自己的思想和实践技能变得无比的强大和丰富了。

人类的沟通能力是生物遗传的本能。非人灵长目动物（例如黑猩猩、狒狒等）也能够用身体的姿势来表达生理和情绪的反应，达到某种沟通的目的。例如黑猩猩，用彼此拥抱来打招呼，彼此触摸表示抚慰和鼓励，吻对方的手表示臣服，以尖声大叫来报警或报告食物的发现。需要确定彼此间的关系时，就伸出双手，掌心向上，等待同一队群中的另一只黑猩猩来拍。不过，非人灵长目动物的沟通只是对某些具体存在的现象产生的生理本能的反应，它们不会传达不存在的东西或想象的东西。人类的沟通行为包括对某些具体存在的现象的直接反应，例如狩猎、劳动或逃避危险时身体各器官自然发出的信息；可是，人类的沟通行为，并不依赖具体存在的东西。凡是人所感知、经验或想象的东西，他都赋予它一个名称。这些名称的赋予是武断的，而恰恰正是这种加之于环境之上的武断的象征形式，成为人类了解和描述世界的工具，成为人类组织整理其经验和思维的工具，成为人类相互沟通、代代传承的媒介。这种象征形式，便是语言。

我们这里所说的“语言”，是一个最广义的概念。

它包括近距离的拟势语和口语，远距离的诉诸听觉和视觉的信号，也包括超越时间和空间的符号和文字。语言的演进经历了极其漫长的时期。据推测，距今大约四百万年以前，人类的祖先开始直立行走，这时候，上肢躯体和手才能灵活地作各种复杂动作，嘴才有可能发出清晰的多变的语音信号；到距今二百多万年，由于人脑机制的发展，人类在获得了制造劳动工具的能力的同时，也获得了语言学习的能力，从而产生了最初的语言。西方有的人类学语言学家提出一种假设，最早的语言形式可能并不是口语。早期的人类可能已发展出简单的手语。手语起初是纯粹模仿性的，用来表达东西的名称以及行动或关系。人类发出的许多动作和声音，和非人灵长目动物一样，是受脑周缘系统控制的。后来，由于人脑机制的发展，使人的动作和声音由脑周缘系统控制转为脑皮层控制，由此才产生了人类的语言。①可见，人类思维的历史比语言的历史更加悠久，这两者并非一体两面、同步发生。至于说，拟势语（手语）是否一定先于口语产生，则还缺乏足够的证据。

目前，可以把语言媒介的演进初步划分为两个阶段：前文字符号阶段和文字符号阶段。这两个阶段无疑是先后发生的。拟势语、口语和信号是前文字符号阶段的语言形式；记号、图画文字、象征文字或符号、形声文字或拼音符号是文字符号阶段的语言形式。拟势语、

① [美] R. Keesing: 《Cultural Anthropology》(1971) 第三章

口语和信号是直接利用自然物，包括人的身体器官来表达概念的语言形式，它们有比较确定的词汇和语法结构。特别是口语，一直是人际间交流的最重要的手段。人们为了弥补记忆所失，将某种自然物（如木、石、绳等）作成特殊的形状，并赋予它特定的含义，这是语言符号化的开端。经过图画、象形的阶段，文字产生了。人工符号的发明，突破了人类的信息传播在时间和空间范围的限制，使概念的传达更加确定，也更加程式化。

在我国历史上，究竟拟势语和口语产生于何时，是无法考证的；从人类学和语言学的观点来看，它们必然大大早于文字的产生。据民族学家考察，近代一些无文字的少数民族，基本上依靠拟势语、口语和信号来表达思想，传递信息。美国的印第安人可以用六个手势说出一句话：“四年前白人和我们要好，他们说了谎，我们真是大大失望了！”我国的鄂伦春族出发围猎时，在路口放置木棍指示方向；迁移时又在他们原来住处的烧篝火的地方，斜插上一根木棍，棍尖上挑起一块兽皮或绑一撮草，指示他们迁往的方向。●在古代文献中，人们运用约定的信号来传递信息的事例是很多的。《史记》上记载说，周武王在商郊牧野，与纣决战，左手执黄金饰的斧钺，右手掌白色大旗，号令诸侯，指挥作战。举左斧，指示军队诛杀；举右旗，指示军队听从教令。周王

● 内蒙古少数民族社会历史调查组：《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况》（1959）

朝为抵御敌寇，调集军队，在山头上安置烽燧和大鼓。烽即狼烟，用于昼日；燧即火炬，用于夜晚，有寇举之，辅以鼓声。周幽王宠褒姒，无寇而数举烽火，诸侯军队对此信号不再相信，结果当西方犬戎族攻打之时，幽王无法调集军队，被杀死在骊山脚下。唐代杜佑《通典》上说，“五岭以南，人杂夷僚，……以富为雄，铸铜为大鼓，初成悬于庭中，置酒以招同类；人多构仇怨，欲相攻击，则鸣此鼓。有此鼓者，号为都老。”由此可见，即使在文字产生以后，利用自然物发出的信号仍然是人们不可缺少的传播媒介。

II 口语传播

中国在洪荒时代便有了口语。关于口语的产生，人们有各种猜测。有的主“模仿说”，以为人类的语言是模拟动物和自然景象所发的声音而得的。比如，“错错而鸣”的“鹊”，“妙妙”的“猫”，“呶呶”的“鸭”，“唧唧”的“鸡”，“哞哞”的“牛”，“呼呼”的“火”，“拂拂”的“风”等等，象声而立名。有的主“感叹说”，以为人类的口语是本能抒发生理和心理感受产生的。象各种感叹字的发音“呸”、“嗨”、“哎哟”之类；有些心理状态的名词，如“喜”、“哭”、“吼”、“哀”等。有的主“社会说”，以为人类是在共同从事社会活动的时候，约定俗成地赋予特定事物现象以语音记

号。①我们承认在人创造口语的过程中，人的模仿和感叹都起过作用。但是，这仅能说明极少量的语词。大量的语词的发音和它所代指的对象之间没有必然的联系。比较不同民族、不同地区的语言，可以发现，同一事物现象，往往被赋以不同的语音记号，而类似的语音又用来指完全不同的事物现象。古人很早就懂得语言是约定俗成的。《荀子·正名》中说，近世的君王确定语词的法则，是按照商代的刑罚名称确定刑名，按照周代的爵位名称确定爵名，按照《仪礼》的记载确定礼仪之名。其他加诸于万物之上的散名则按照华夏语的旧俗相传的标准，并以此来统一异俗之乡的方言。《礼记·王制》里头记载说，古代广谷大川隔离了交通，生活于四方的百姓，风俗不同，性情也不同。因而喜恶相异，言语不通。周王朝为了同外族办交际，特设了寄、象、狄鞮、译四方语言翻译官，来传通语言。②周王朝还于每年八月遣使巡路求异代方言，记录下来藏之密室。后来有残编一千多字及其编撰条例，在西汉末传到扬雄手里，成为他编著《方言》的底本。③

我们在这里并不打算研讨汉语口语的特征，而是要研讨口语在人际信息传播过程中的功能、使用口语交流

① 林惠祥：《文化人类学》商务印书馆，1935年。

② 寄，是传寄的意思。象，仿效之意，仿效双方语言使互通。鞮与知声相近，谓知晓夷狄语言。译，即易，互换语言以沟通。

③ 扬雄：《答刘歆书》

的人将被置于什么样的传播语境里，而他又如何影响着这个语境。口语是古代社会的最主要的最普遍的传播媒介，它的适用范围大大超出了文字符号的运用范围，它在非文字传播系统里居于中心地位。汉语口语传播的特点在很大程度上决定了中国文化的特点。

古代社会的口语传播是在有限的时间里通过人与人的面对面的交流完成的。说话者吐出的是连续不断的声音，听话者听到的是由不同声音间隔所构成的语串，他必须在收听到的支离破碎的语串中迅即重组出“语句—意义”的图式线索，否则他就会游离开稍纵即逝的语言信息。这就决定了口语传播的语境特点和文化特点。

口语传播的语境特点是：

一、听说双方都积极参与到传播过程当中。说话者不只是娴熟地运用以前听过的语句，还随时创造新的语句来传达思想和消息，同时还随时根据听话者的反应，调整说话的内容、词句、节奏、音调等等。听话者在听的过程中无意识地运用语句图解能力，重组甚至预测流动的语串，以准确理解说话者的本意。因此，古代把“善言”和“善听”看作圣王明君贤士的基本资禀。《史记·五帝本纪》里说，黄帝“生而神灵，弱而能言”，他的孙子颡项“静渊以有谋，疏通而知事”，其曾孙高辛帝也是“生而神灵，自言其名”，“聪以知远，明以察微”。而少皞氏有不才子“毁信恶忠，崇饰恶言”，颡项氏有不才子“不可教训，不知话言”，均被视为大凶。古代社会特别强调政治性的口语交流中进谏和纳谏

的法则和艺术、办外交时能言善辩的本领、直观教育和日常交谈中要言不烦和举一反三的说听能力。

二、口语传播有很大的机动性和伸缩性，这就要求听说双方能自由而适度地调动知识储备，敏捷地应对。因此，儒家一贯把“言”的训练看成是人的文化修养的组成部分，也是他的人格和文化水准的显示。提倡以言观行，以言观志。道家和佛教禅宗则尤为强调口语交流中的颖悟。玄学风流名士的谈玄和禅宗教徒对机锋偈语的参解，都被看作是名理修养和佛性修养的深度的表现。

三、口语传播为听者对于信息的取舍提供了相当大的自由。听者的喜怒哀乐的情绪、好恶趋避的意向都影响到信息接收的程度和效果。当然，这种情况在文字传播中也是存在的。不过，文字的含义是由一个文化群体所公认的。文字符号本身又具有超时空的稳定性。因而，在一个人的阅读过程中发生的主观取舍或歪曲，并不会影响到他人的阅读理解的准确性。口语传播则不然。如果听话的人将他所捕捉和理会的信息再次传播出去，势必有意无意地用自己的意向、情绪对原来的信息作某种调整、强调、隐瞒、甚或歪曲。原来真实的信息已经随着传播语境的结束消失了，无可对证。口语传播网络的每一步扩展都势必成为新信息累加和原信息衰减的过程，于是便会有一传十，十传百，以讹传讹，愈传愈离谱的现象。在古代社会里，诸如宦官近侍矫传口诏、儒生利用传说伪造历史，以及弥漫于举国上下的谣

言奇闻、小道消息，流传于世世代代的故事传说都是在口语传播造成的语境里完成的。从这一点来看，某一事象经口语传播得愈久愈广，它的真象便愈模糊；可是从另一点来看，口语传播却反映了传播者们的主观倾向，它也就成为古代朝廷官府藉以监测民情的征兆。

四、口语传播过程实际所传达的信息比之说出来的语句所包含的信息更为丰富。口语传播往往伴随着非语言性的沟通。身体姿势、服饰、表情、手势、口气、音调以及听说者所处位置的距离，都增加了信息沟通的层面。听说双方不但传达语言信息，还交流彼此的心情，表达彼此的关系，并且共建传播过程的气氛。有时候非语言的因素丰富了强化了口语，有时候又与口语的语义不相一致。由于非语言因素是人的下意识表现，反而会比经过意识过滤的语言更能够反映听说者的真实意愿。在春秋战国时期许多游说之士颇为精通口语传播的此番奥妙，喜于运用它来达到说服感化对方的效果。至于说到孔门弟子亲承师教，从老夫子的音容笑貌、言谈举止上体会彬彬有礼的风度和仁爱忠恕的精神，更是典型的例子。

口语传播的语境特点如此，若从社会结构和文化心理的背景来看，它又呈现出以下的特点来：

一、口语传播较多地受到社会阶级、阶层、地域、场合、传播对象等因素的影响，而它又是不同层次的“社会—文化”圈子实现思想感情的认同的主要方式，从而它也就自然地反映着社会生活的丰富的全貌。如果

说，文字是全社会全民族共享的话，口语则不完全如此。不但有地区方言，还有社会的方言，如雅言和俗语之别、官话和土话之分，还有大量的行话、黑话、暗语等等。几乎每一个“社会—文化”圈子都有它的特殊的口语传播形式，这就同该圈子里的行为模式互相配合，维持这类圈子的存在。唐代诗人贺知章诗云“少小离家老大回，乡音无改鬓毛摧”，这乡音所传达的便绝不只是语词本身的含义。东晋北方士族集团大批渡江侨居江南，是否操吴音几乎成了士族集团归属的标志。唐代刘知已在他的史学理论中主张历史著作应当忠实地记录地区方言和社会方言。他说，古往今来，名目各异，地区不同，称谓也不同。六经诸子里记载了许多晋楚方言和齐鲁俗语。汉代之后，时风屡迁，甚至君臣父子之间的语言交流都发生了变化，加上少数民族占据中原，夷夏音句越发相杂。撰写历史的人不应为了隐讳和文饰的需要，一味模仿古代典雅的语言，而应当不避时代语言的滓秽和浅俗，忠实地予以记载。^①

二、口语传播的绵延过程，同时也是文化概念的不断创造变更的过程。远古的历史、引人注目的事件，甚至业已为文字反映的故事，一旦进入口语传播，便不断地被再三塑造。主观的情感意念融入客观事象，现实混淆于历史，想象夸张歪曲着事实真相，不同地域的事被拼凑为完整的情节。所以，当人们依靠口语传播感知历

① [唐]刘知已：《史通·杂说中》

史和现实的时候，他们实际上靠近的并不是本体意义的历史和现实，而是处于口语传播语境中的人的历史观念和现实观念。比如我国古代丰富的民间传说，便有包含着古老的民俗观念的神话和史诗，记述人民对天地的由来、万物的形成、民族生命本源的想象的理解和他们的愿望。还有大量的传说故事，表达人们对自然山川、地方风情、创物发明、历史人物的认识和情感。象孟姜女哭长城的故事、烈女庞娥为亲复仇的故事、孔雀东南飞的故事、桃花源的传说都是几经辗转，不断被赋以新的历史内容和审美特点的。口语传播对于历史的塑造力和对于人的观念的塑造力大大超过文字传播的功能。儒家伪造的古史系统，方士和阴阳家制造的谶纬迷信，道教伪造的太上老君和天师的神秘仙术，佛家讲唱的佛祖故事，都是在悠久的口语传播的成果上改造而成的。可见口语传播限定了人们的历史和现实的概念。个体的探求真相的理性不能不受到这种群体的因袭的主观概念洪流的裹挟。理性思维对于口语传播的结果往往感觉困惑，因为它既不能证实，又不能证伪。

三、口语传播是大众传播媒介诞生之前最为便捷、最为普泛、覆盖面最宽的传播方式。在社会政治生活中，口语传播自然成为社会舆论的主要表达途径。在古代社会中，人民百姓识字的少，他们便主要采用谣谚、诗歌、隐语等口语传播表达其对政治的意见。另外，封建专制国家机器对文字传播实行严密的检查控制政策，也就迫使相当一批持不同政见的官僚、文人用编谣谚的方法联

络同志，引导舆论。多次发生的农民暴动也往往利用谣谚进行宣传、鼓动和联络。历代王朝因此都十分注意民间口头流传的歌谣所表达的政治意见。周朝有采风的传统，汉代重视乡评和清议，明代专设特务耳目对社会口传舆论进行监听。封建朝廷为了普及统治的思想来蒙蔽百姓，也往往由文人将儒家的道德伦理信条编撰为易于口传的《三字经》、《女儿经》散播于全社会。

四、口语传播具有天然的保密性能。在口语传播语境之外存在着一道屏障，人永远也不可能知晓别人之间的对话实际交流的内容。而且，对话一旦结束，便难于一一对证。所以，在封建时代的政治活动中，密谋策划、面授机宜、造谣陷害、面谀进谗、矢口抵赖等等都是无法避免的现象。这就使得封建社会政治枢机的运转显得幽黯高深、神秘莫测。于是君主的所谓“以虚俟实”、“以静制动”的政治权术、历代宦竖权奸的屏蔽圣听、杜塞言路的擅权方略便屡屡得以成功地运用。当然，这样也就给封建专制政治带来了无法避免的弊端和危机，法度不明、监察失效、信息难通、君主虚位、士民离心等等。尽管如此，专制机器要想依靠少数寡头驾驭庞大的国家，须臾也离不开口传政治。

五、口语传播的神秘性走向极端化，就有了口语魔力崇拜。祝祷和咒语都是口语魔力崇拜的形式。本来，人在遭遇不测时呼号求救、跳踉咒骂都是本能的反应，下意识地传呼相助的力量，表达消灾弭祸的意愿。在原始宗教观念盛行的时候，人们迷信神灵的意志和魔法，

便想出各种形式来与神灵沟通。口语祝祷便是重要的沟通方式。语言名号一经产生，人们又错误地认为，语词即等同于它所代表的实体，它有生命，也有能力。念咒，可以呼唤亡灵，驱除邪祟，惩罚仇敌。咒语便代行了人们的报复的行为。从祝祷和咒语本身来说，是被迷信观念赋予了交感魔力的特殊语言，它们也是广义上的传达媒介，只是传达的直接对象是子虚乌有的神灵而已。在古代社会的口语传播中，语言禁忌（避讳）、祝祷口诀和咒语都是大量存在的。我们不能绝对地说，口语一经魔力化便不再具有交际工具的性质。^①象古代各种各样的祭祀仪式之中念诵的祝祷辞，同时具有“向上帝、礼鬼神、示人知节”的功能。《周礼》里面记载说，大祝掌六祝之辞，“以事鬼神”、“以通上下亲疏远近”；诅祝“作盟祝之载辞，以叙国之信用，以质邦国之剂信”。^②可见祝辞兼有人际传播的作用。当巫覡作法，无音默诵或者发出有音无义的口诀时，语词本身固然没有确切含义，但是念咒行为本身却传播着神秘的信仰观念，达到迷惑愚弄人的目的。咒语、祝辞仍旧是思想的直接现实。

① 陈原：《社会语言学》第343页：“语言（灵物化了的语言）不再是交际工具，不再是思想的直接现实，而是思想本身。语言不是‘载体’，而是有神力的思想。这时，思想反而是语言的直接现实。”（学林出版社1983年）

② 《周礼》卷二十六。（十三经注疏本）


Ⅲ 文字传播


按照一般的说法，文字的产生先后经过了结绳、刻契、图画、象征等阶段。人们创造文字的目的是为了帮助记忆、沟通四方信息。这个说法可能并不十分确切。文字的产生，可能不完全是循着一条单一的路线。当代一些考古学家在研究我国仰韶文化遗址出土的陶器上所刻的符号之后，认为，仰韶人所刻划的“表意符号”与“图画文字”并不属于一个系统。它们是并行向前发展的。“表意符号”的发展，最后形成中国的指事文字；“图画文字”的发展，最后形成象形文字。^① 远古时代，人们用结绳、刻契的办法来帮助记忆。这些最初还只是个人所用的记号，不具备群体共享的意义，也没有固定的形、音、义。一九七六年在乐都柳湾的原始社会墓地发现了四十片骨刻。骨片经加工打磨，大小一致，刻有不等的缺口。同时还出土了五十几个彩绘符号。^② 这些符号多是记事符号，语意难以破译。从另一条路径来看，原始人同自然万物打交道，日积月累，必然发生描摹写照之事。如西安半坡遗址出土的陶器上绘有鱼形、


① 许顺湛：《中原远古文化》第364页，河南人民出版社，1983年。


② 青海文物考古队：《青海乐都柳湾原始社会墓地反映出的主要问题》（《考古》1976.6）

鹿形、网形、植物形图案，河南阎村出土的鹳鱼石斧图，都是新石器时代的产物。人类从原初的写实图画，发展为图画文字，或由图案进一步发展为象形符号，给它确定的形、音、义，便有了文字。这里举几个表现人的传播行为的象形字来看一看：

 (司) 象人用手遮住嘴边，大声疾呼，发号施令，以告四方。

 (说) 象人张口出舌发音谈说之态。

 (闻) 象人用手遮耳倾听之态。

 (圣) 象人善听善言，故口耳器官的象形十分鲜明。

(听) 以口代声，象声音入耳之意。

中国文字从指事、象形两条路径上发展起来，最后成为形义结合的注音文字，没有走到拼音文字的体系。由数以千计的方块汉字（同时也是表音符号）组成的庞大体系，同口头语言分离，它的形义并不受方言读音的影响，有超然的稳定性。由此决定了中国汉字在信息传播中的一系列的特点。

首先，我们列举一下汉字在传播语境中同其他文字相同的特点：

一、文字使得信息传播超过了时间和空间的限制，使信息得以持久地、确切地保存下来。人们可以借助文献图籍了解历史、寻求对证。汉字的一个大功劳，（或者有人理解为大罪过）便是为我们民族积累下了巨大的文化遗产。因为文字具有持久和确定的性质，周代专门

设置了史官，左史记言，右史记事。史官又有所谓“直书”的传统，扬善惩恶，以文字记载的威力维护国家秩序。春秋时期，法家推行法制，为了避免口传谬误、因人废法，专门将法律条文刻在竹简上、铸在大鼎上，公诸于众。

二、文字传播具有公开性和普遍性的特点。它突破了口语传播的那道自然屏障，使得思想、政策、法令可以在不同地方普及开来。特别象中国这样有许多民族、许多方言区域的国家，一种统一的文字，就决定了文化和政教的统一的可能性。秦始皇统一六国之后，积极推行文字改革意义也正在于此。他将各个系统混杂的文字统一为小篆体，为观念的统一提供了基本的交流工具。

三、文字传播将写作者和阅读者在时间和空间上分隔开来，因而比起亲切的全息性的口语传播来是一种片面的传播方式。首先，非语言的传播因素无法进入文字传播，从而带来了理解上的困难和障碍；其次，写作者和阅读者在传播过程中没有反馈的可能，这就使得写作者无法根据阅读者的反应调整传播行为，阅读者又不得不处在被动地接受文字信息的地位。人与人之间的种种误解常常因此而发生，古今文化的隔膜也因此无法避免。古代儒生之皓首穷经、死于句下者，也无不是身陷于文字的囚笼所致。

梁启超早年在《论进步》一文中专门讲到过中国言文相分之害。在此我且引申他的看法，分析一下中国文字传播对文化的影响。

“言文分，则言日增而文不增，或受其新者而不能解，或解矣而不能达，故虽有方新之机，亦不得不窒，其为害一也。”文字对于人的思想概念本来就有一层限制，更何况与口语日益分离的书面注音文字！古代社会里，人们的许多概念都被不断附加到同一个字词中。象哲学和科学著作中提到的“气”、“精”、“神”、“道”之类，有难以数清的定义和理解，有些理解之间是完全抵触的，可是都混淆在一起，使后来的阅读者难以分辨。从汉代经学开始，便有了“笺注”形式，到了唐代更是发展到极端，连汉人原有的注也不敢怀疑了。新的思想就只能被旧的词句拖着走，不断地演绎、附会古人的经典，直搞得古人不象古人，今人不是今人。新的思想不能以独立的“概念—语词”对应的体系形式出现；即使有某些新思想的萌芽，由于依存在旧的“字”的躯壳里，也最易引起人的误解，从而淹没下去。于是古代文人迫不得已便走训诂的道路，想发掘文字的本义来澄清思想源流，结果往往抱椽还珠，持蹄失兔，既丢了别人的思想财富，也丢了自己的思想能力。几千年来汉字确是把今文经学家和古文经学家们折腾苦了！

“言文分，则非多读古书、通古义，不足以语于学问，故近数百年来学者，往往瘁毕生精力于说文尔雅之学，无余裕以从事于实用，夫亦有不得不然者也，其为害二也。”由于汉字数量极其庞大，运用的技巧又非常复杂，仅学习汉字便要化去人生许多精力，自然难于学习于国于民有实效实利的知识。而且，中国的汉字系统

在世界上独立一家，乃世界三大古文字中生命最悠久者，其语词含义、造句规则与外国迥然而异，便极好地发挥着保存国粹的作用，抵御外来文化的侵犯；甚至它还一而再、再而三地发挥着文化同化的功能。东汉末印度佛经传入中土，直接音译极不利于佛教的传播。魏晋玄学兴起后，一些佛教徒，始用中国道家、玄学旧有文字转译佛经，方才取得传播之效。而如此这般之后，佛教经义也就玄学化、中国化了。还有一例亦可见出汉字的法力。清代乾隆十八年曾发谕旨说，满州统一中国以来，始学汉文，将《五经》及《四子通鉴》等书翻译刊行，供满族人学习。到了嘉庆七年乾隆的皇位继承人不得不慨叹道：“今满州非惟不能翻译，甚至清话生疏，不识清字”了。^①

“言文合而主衍声者，识其二三十字母，通其连缀之法，则望文而可得其音，闻音而可解其义。言文分而主衍形者，则苍颉篇三千字，斯为字母者三千；说文九千字，斯为字母者九千，康熙字典四万字，斯为字母者四万。夫学二三十之字母，与学三千、九千、四万之字母，其难易相去何如。故泰西、日本妇孺可以操笔札，车夫可以读新闻，而吾中国或有就学十年，而冬烘之头脑如故也，其为害三也。”^② 这里便涉及到汉字为何不

① 《大清仁宗睿皇帝圣训》卷十六。

② 《饮冰室合集·专集之四》。梁启超在此有一概念上的错误。用西文字母与中文汉字作对比是不完全恰当的。汉字是词和词素，与西文字的拼音符号的性质不同。

易普及的问题。历史事实比梁启超讲到的原因要深刻得多。我们知道，文字在原始社会后期一经产生并不是所有氏族成员通习的，而是掌握在少数有特殊地位的人手里。这些人一般是部落的首长或巫师。迄今在仰韶文化和大汶口文化遗址中发现的文字都与宗教祭祀有关。殷墟和其他地方发现的甲骨文，也都多是夏商王朝占卜的记录。我国少数民族的主要原始文字，象彝族毕摩的彝文、纳西族东巴的象形文等等都掌握在巫师手里。古代社会里的底层人民仅需口传、信号和简单的记事记数的记号就足以维持生活，不需要文字。甚至近现代的乡民当中，文字也是多余的。^①这样，文字的拥有权就完全集中在少数统治者手里。在广泛的口语传播的基地之上，耸起了一座文字传播的“金字塔”。口语传播和文字传播的两极对立的局面形成了，由此便进一步造成了社会信息传播的古今之隔、内外之隔、上下之隔、雅俗之隔。大批的文盲被封闭在他们土生土长的乡土上，保守、愚昧落后，不能不随着识文断字的人的摆弄。文字一开始就由于宗教祭祀的缘故有了神圣的出身，它进一步又获得了超然的社会权威性，文字崇拜和文字禁忌也就产生了。当口语传播将经济和交通均不发达的古代社会分化为许许多多的互相游离的细胞的时候，文字传播则以它强有力的权威性和严格的规范性把一个国家一个大民族统一起来。两位美国传播学家在其著作中写道：

① 参看费孝通：《乡土中国》第二、三节。三联书店，1985年。

符号—音节体系（即拼音文字）比较容易学，容易使用，容易变化，可能体现了西方关注变革和发展的特点；而单字—表意字体体系（即注音文字）则要求儿童掌握上千个符号才能阅读相对容易的文章，这看来同需要稳固和怀念过去的深厚感情是一致的。中国漫长的改朝换代的安祥气氛是有助于这一体系的。而且可以肯定，语言帮助维护了中国的历代王朝。^①

不仅如此，汉字同口语脱节的倾向，常常使文字传播本身变得枯萎。如果稍稍翻检一下古代留下的文章诗赋，浮文艳藻、板滞僵化者极多。象八股试帖之类的文章，几乎丧失了传播的功能。所谓“寻章摘句老雕虫”又何止千万数呢？当然，汉字于民族统一、文化传承功不可没，不过它一经被封闭在统治层内，自身的弊病几乎是无法避免的。

文字传播在古代的重大发展当归之印刷术的发明。印刷术产生之前，人们在甲骨、铜器、铁器、陶器、玉版、铅板、木版、竹片、石头上刻字，亦用毛笔将字写在陶器、竹木、缣帛、蒲席、羊皮上边。书写材料的不便，大大限制了文字传播的范围。后来发明了纸。纸有蒲草之便而不易破裂，有竹木之廉而体积不大，有缣帛羊皮之柔软而无其昂贵，有金石之久而无其笨重，便成为理想的书写材料。有更多的人可以抄书读书写书，文

① [美] 威尔伯·施拉姆、威廉·波特：《传播学概论》第13页，陈亮等译，新华出版社，1984年。

字传播范围始广。当纸张、笔墨等物质条件齐备，又积累了印玺、阴文石刻、陶范铸文、印封泥等经验，懂得了反文印刷的原理，雕版印刷术便于隋唐之际发明了。据文献考证，唐太宗贞观十年（公元六三六年）有了第一次雕版印书。^①然而唐人之书多写为卷轴，印刷成册的流传甚稀。刻书盛行在唐末五代。官府刻书和民间私刻同时并作。前蜀任知玄，雇赁良工，开雕杜光庭《道德经广圣义》三十卷废时五年；蜀相毋昭裔命工日夜雕刻《文选》、《初学记》等书，历四朝七主二十四年乃成。按书雕版，如刻碑文，不能以简驭繁，废时良多。于是北宋年间又发明了活字排印法。沈括《梦溪笔谈》载：“庆历中有布衣毕升又为活版。（其法略）若止印三二本，未为简易；若印数十百千本，则极为神速。”^②此后由胶泥活字，而木活字、铜活字、锡活字、铅活字，不断改进，于我国文化信息传播史上掀起一大革命。

印刷术的发明改变了古代文字传播的结构。上层人士对文字的垄断削弱了，民间文字传播的横向渠道产生了。自唐代起渐设书坊书肆。宋代的勤有堂、双桂堂、三峰书舍、广勤堂、万卷堂、勤德书堂等都是著名的刻书售书的世家。售书既多，藏书亦多。士大夫中藏书最富者至逾十万卷，超过宋代的馆阁。文字传播效能之

① 此说法采自张秀民：《中国印刷术的发明及其影响》人民出版社，1978年。

② 《梦溪笔谈》卷十八“技艺”。

大，范围之广、历时之久殆至此时可见。印刷改变了人们的接受文字传播信息的方式。苏轼在《李氏山房藏书记》中说：“余犹及见老儒先生，自言其少时欲求《史记》、《汉书》而不可得。幸而得之，皆手自书，日夜诵读，惟恐不及。近岁市人转相摹刻。诸子百家之书，日传万纸。学者之于书多且易致如此，而后生科举之士，皆束书不观，游谈无根。”^① 冬烘先生感喟书易流传，学问便无根底，诵读尽致于灭裂；却不知，知识由此而广博、见解由此而开阔、思想由此而普及。

对于专制朝廷来说，印刷的发明也带来了两方面的结果。一来便于封建意识的贯输，二来难于进行社会舆论和思想的控制。因此，宋代以后，朝廷的文化专制管理的中心便转为对印刷书籍的控制和对书坊书肆的监视。

IV 非语言传播

上边讲到的种种传播形式都是在传达某种有确定含义的语词。而所谓非语言传播，却是只传达某种信息或讯息，并不传达确切的语词。在社会生活中，人们之间所进行的非语言的传播活动非常广泛，几乎可以说，

① 转引自柳诒徵：《中国文化史》下册第89页，南京钟山书局，1932年。

凡是人在生活中有意无意地表现其感觉、性情、观念的时候，就可能产生传播效应。表现和传播当然有点不同。表现，仅是就主体而言，一个人孤立存在时，也会有表现，但没有传播；而当他的表现为别人感知的时候，无论表现者是否有意于传播，是否表达为语词，主观上的表现已获得了客观的传播效应。传播依赖于人际间的联系接触，并不只是依赖于语言。我们曾经将信号、图画文字、拟势划入语言范畴，是因为它们仍有确切的概念所指，非语言传播并没有确切的概念所指。非语言传播输送的信息，经过人的感觉通道，并非诉诸于大脑的语言中枢，而是诉诸于大脑的其他区域。

古代社会中的非语言传播，大致可以分为四种类型：（1）人的饮食起居等行为举止；（2）音乐、舞蹈、绘画、游艺、仪式、巫术等活动；（3）人的服饰、器具、信物等；（4）人所制造的建筑物和人赋予其传说意义的自然景物等。前两种类型属于人体自身所作的非语言传播；后两类属于人借助于物所作的非语言传播。

荀子在《礼论》里曾经说道：“说豫婉泽，忧戚萃恶，是吉凶忧愉之情发于颜色者也；歌谣谑笑，哭泣啼号，是吉凶忧愉之情发于声音者也；刍豢稻粱酒醴衍鬻，鱼肉菽藿酒浆，是吉凶忧愉之情发于食饮者也；卑俛黼黻文织，资粗衰经菲德菅屨，是吉凶忧愉之情发于衣服者也；疏房棖须越席床第几筵，属茨倚庐席薪枕块，是吉凶忧愉之情发于居处者也。”可见古人很早就意识到，

人的一切行为活动，都带着表达情感和观念的功能。

人的行为举止有信息传播的作用，并不难理解。比如说汉代，上自帝王，下自平民，平时居处或参加宴会，都是以席铺地而坐。其坐姿如今之跪，屈足向后，臀复足上。若伸足向前，则为箕踞。若箕踞见尊长，则视为不敬。坐时尊者专席，卑者数人同席。有一回汉高祖刘邦叫人传儒生酈食其来见。酈食其来谒见时，高祖正偃床（垂两足于床下）使两个女子洗脚。酈食其进来后便长揖不拜，反问高祖道，你想灭秦还是想助秦？高祖骂他说，蠢才，我何曾想助秦！酈生便说，你想灭秦就不应偃见长者。于是高祖连忙道歉，正襟危坐，听这位先生就时势发表高论。^①《世说新语》上还记载了一个故事。三国时的管宁和华歆少时坐在一张席上读书。一天外边车马喧哗，有达官贵人路过。管宁照常凝神读书，不为所动，华歆却连忙跑出去看。待他回来，管宁拿一小刀将席割为两片，以示“不同道者不与为谋”。

人的服饰同人的行为举止一样有丰富的信息传播功能。它可以显示某人的职业、社会等级、性情气质爱好、文化修养、生活习惯、信仰观念、民族地域的风俗等等。春秋战国时赵武灵王胡服骑射，在国内掀起了观念变革的轩然大波。周、秦、汉三代衣服分尚白、黑、黄三色，表现了当时人的阴阳五行的宇宙观念。东汉末，王公名士，多委弃王服，轻视冠冕，以幅巾盖头，

① 《史记·酈生列传》

穿宽大肮脏的衣服，则体现了他们追求洒脱自然，蔑弃名教的精神面貌，其风流绵延直至东晋。服饰变化对人的精神影响，如风随景从，比言语文字来得还快。

古人也格外重视音乐、舞蹈、游艺、占卜等活动的传播效应。《吕氏春秋·本味》篇记述了一个因琴知心的美丽的故事：

伯牙鼓琴，钟子期听之，方鼓琴而志在太山，钟子期曰：“善哉乎鼓琴，巍巍乎若太山。”少选之间，而志在流水，钟子期又曰：“善哉乎鼓琴，汤汤乎若流水。”钟子期死，伯牙破琴绝弦，终身不复鼓琴，以为世无足复为鼓琴者。

今天，湖北汉水之滨，人们在相传伯牙鼓琴之地立亭台一座，号曰“琴台”，纪念往古的这对契心相知、重情重义的同道者。声之所成，因而感之；心之所起，声则随之。所以耳目传情，身心俱通。心志相同，虽默然无言，止于髣髴，仍可相知，何况音声成文，赏心悦耳？心志不同，虽累月经年，吐纳万言，仍未免南辕北辙，谬误丛生。真知音者，无需筌筏，仍可坦诚相见。故而真知音者，宁可处孤独以求偕应，藉想象以通心情，无机巧营构于谋府，无幽怨纠葛于胸臆；嘻笑怒骂，哭号呻吟，一任自然。由此可知，伯牙破琴绝弦，痛知音已逝，不痛世不知己啊！

古人不但认为音乐可以观人心志，还可以观风土、

观自然，观政教。比于音乐，午蹈、游艺、占卜等都有大体类似的传播功能。此外，古人还通过器物进行信息传播。例如鼎，最初在新石器时代出现，用陶土作成，用于炊煮食物。后来又用它盛放祭天神先祖的食品，变得神圣起来。由于古代祭祀都是由长老、酋长或君主、宗族邦国首脑主持，鼎就又成为权力的象征。夏商同时代的铜鼎，对于君主和贵族来说，如同命根子一样重要。据史载，夏朝“远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸”^①。即是把神灵怪兽的形象（也可能是各部落的图腾）铸在鼎上，协同各方，以通天人。夏九鼎成了夏朝统治的象征。以后夏桀败亡，鼎迁于殷；纣王暴虐失国，鼎又迁于周。鲁宣公三年，楚庄王向王孙满打听周鼎的大小轻重，无异于心怀不轨，蔑视天子权威。^②后来传说九鼎落入泗水。秦始皇统一六国以后，还专门派人到泗水里去打捞，想显示他代周的正统性。除鼎之外，象汉代使臣所持的符节、魏晋名士清谈时舞弄的麈尾、民俗生活中流传的桃符、香苞、团扇、灯笼、铺首、瓦当等都可以看作信息传播的媒介。

此外，古代修筑的轩亭台阁、碑塔牌楼、雕塑绘制的佛象、人象、鸟兽形象等也都往往颇有说道。或者它能引出一段历史传说，或者被后人附会出一套故事情节。唐代女皇武则天死后，按她的遗诏，在她的陵墓上树了一块庞大的无字碑。这块奇特的石碑传达给后人多

^① 《左传·宣公三年》

少意味！人们不只是用亲手制作的器物来传播某种信息，还直接借取自然物，用它们来表达某种意义。比如北京旧年风俗中小康人家多置一“百事大吉盒儿”，盛柿饼、核桃、桂元、栗子等食品。以方言谐音取吉语。柿饼则“事事如意”，核桃则取“和和气气”，桂元则取“圆圆满满”，栗子则“大吉大利”。^①家人共享或邀客同食，都有相互祝福的含义。

在诸种非语言传播的形式中，我们还需区分纯粹个人之间的非语言传播和群体共享的非语言传播。在小说《红楼梦》里有一个情节，贾宝玉派丫头给林黛玉送去一块旧手帕，林黛玉开始大惑不解，后来领悟了宝玉所传达的“旧情不忘”的信誓。这就是属于个人之间的非语言传播，传播的行为方式是偶然的、创造性的。媒介符号没有一定，处于特殊关系之外的人难以破译。但是上边举到的诸如鼎、节、麈尾、幅巾、食盒、桃符等等传播媒介，是历史的民俗的形式，它们的意味是群体共享的，因袭性和规范性都很强。那么，“历史—民俗”的非语言传播究竟有哪些语境和文化的特点呢？

首先，“历史—民俗”的非语言传播同语言传播十分类似，它的形式是约定俗成的，依不同的时代、民族、文化传统和地域加以区别。它的传播符号都有比较确定的意义，符号之间形成一定的结构关系。比如礼仪活

① 张紫晨：《中国民俗与民俗学》第99页，浙江人民出版社，1985年。

动，就把人的举止动作、言语、音乐、舞蹈、游戏、服饰、器具等编进一套固定的程式结构里。符号象征近似于语词，仪式的程序如同语法，符号之间传递有序，使得整个礼仪完整联贯。

“历史—民俗”的非语言传播是以群体的传统的民俗文化生活为传播基础的。所有的符号和程序都只有在这个文化语境里才能得到解释。只有处于特定的文化圈子的人才可能真正接近和领悟非语言传播的含义，为它所深深感动；而对于与该民俗文化隔膜的人来说，只能感觉到传播的纯粹外在的形式，就好象不懂外语的人，听外国人说话，只能听到声音的抑扬顿挫，看到口舌的活动，却不明白他的意思。

但是，这种非语言传播，同语言传播，甚至同个人之间交往的非语言传播都有重要的区别。这就是，在类似礼仪、习俗的传播活动中，并没有严格意义上的传者和受者。大家共同进入一个情境，共同参与和表演，共同观赏和感受。交流是默契的，好象是一次共同经验的回忆，旧梦重温，互相之间的重新认可，共同的祝福祈祷。每个人都是按传统习惯行事，不需任何的说明解释；每个人既是主动的，又是被动的。所以，在这种传播语境中，语言概念是多余的，理性的判断也不必要，形象、直觉、情感才是真正的沟通的桥梁。因此，它充满着神秘的宗教迷信的气氛和艺术享受的气氛。这样的传播活动，必然感人至深，给人的心灵以巨大的影响。

“历史—民俗”的非语言传播就其功能而言，不在

于交流新的信息，而在于重申既定的社会关系、等级秩序、信条、行为道德规范和群体的理想。所有这些重申，都隐蔽在五花八门的仪式背后。最终，是要通过仪式表演来感化社会的成员，使他们自然而然地产生文化心理的认同感，加强社会群体凝聚力。对于社会成员个人来说，或者由于他们之间身心介入的层次和程度有差别，传播效果也不尽相同；但是从总体来看，这种非语言传播总能达到其目的。中国古代社会和她的传统文化得以长期延续，民族文化心理素质也得以传承，是同这种非语言传播有很大关系的。它在古代民众的生活中占着相当大的比重。我们中国被世人称为“礼义之邦”大约也是因此缘故吧。

还应指出，这种仪式化的非语言传播，一经形成，其“结构—功能”就已大体稳定。尽管有些时候，因地制宜，或繁或简作些变通，仍不伤其本义。一个在传统社会中成长起来的青年，从他一诞生起，便有一系列复杂严格的礼仪习俗伴随着他的生长。他需参加诞生礼、冠礼、婚礼、丧礼，他在这些个人生活仪礼中扮演主人公。而且他还需参加社区乡里的种种礼仪、祭祀、节日、游艺等活动。他无须接受别人的耳提面命，就自然而然的接触吸收到他的社会母体的文化的滋养，因而古代社会便大大发挥了她的非语言教化的功能。礼仪习俗是因袭的，它的含义随着时间的流逝，变得越来越隐晦，谁也说不清为什么要这样，但是大家都觉得只能这样，必须这样。无论是社会，还是人的心理，渐渐地都被一种

超然的形式拖着走。不是人创造形式，而是形式创造人；不是形式为人服务，而是人服从于形式。从周代以来，我们中国又渐渐地成为一个非常讲究形式的民族，几乎人人都在孜孜不倦地营求着生活，每日每时每事，知其然而不知其所以然，也不欲知其所以然了。传统文化试图造就一个超然稳定的社会，极端安驯的民族；这个社会不是由不同集团的协议契约法规联结起来的，而是由传统习惯力量凝聚起来的；这个民族与其说是由达到理性的自我意识的个体结合而成的，不如说是由情感、直觉和本能驱动力融汇而成的。

第二章

古代社会组织 及其传播方式

孔子于乡党，恂恂如也，似不能言也；其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。

——《论语·乡党》

名不正则言不顺，言不顺则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。

——《论语·子路》

I 社会组织与传播行为

常言道：物以类聚，人以群分。人的社会性就在于他无时无刻不生活在一定的社会关系中，扮演着各种社会角色。从广义上讲，社会组织也就是社会群体。在古代社会里，社会群体和社会组织之间的区分，并不是界限十分清晰的。譬如，一个家族或氏族，是由人的血缘关系联结起来的，但是它却天然地形成了内部的结构秩序，同时作为基本的生产、政治、教育、军事、社交、宗教的组织发生作用。乡邻本来也只是一个地缘的概念，但是它因了远近亲疏长幼和居时久暂的关系，形成一定的观念的结构。当那些离开故土的人们组织起同乡会的时候，这种观念上的结构就自然转化为组织的结构。在古代社会里，血缘和地缘是人们群体结合的依据，也是初级社会群体向较高级的特殊的社会组织过渡的依据。

社会组织不同于人们心目中的文化范畴，而是由实际行动着的人，按着一定的目标规范合作的单位。参与社会组织的成员，按照该组织的特殊结构，承担不同的角色，一再进行互动。因此，社会组织的形成，有赖于承担不同角色的人之间的符号传播。

从历史唯物主义的社会发展的观点来看，任何社会群体、社会组织都是生产方式发展到一定阶段的产物。

它们的形成并不依个人之间的心理—符号的传播为转移。然而，历史唯物主义也并不否定人的能动作用。处于社会组织中的人一方面根据自身的内在需要而行动，另一方面也不断地感知、理解其他成员行动的意义；吸收组织的目标和规范置于自我的意识结构中。美国有一位心理学家写过几行诗来描述处于特定社会关系里的人的相互沟通：

两个人相遇：瞳孔对着瞳孔，面对着面。当我和你在一起时，我挖掉你的眼睛，用我的来代替；我也挖掉自己的眼睛，用你的来代替。然后，我用你的眼睛来看你，而你则用我的眼睛来看我，这样，我们的会见就成了没有镣铐的监狱：在不确定的时间中有不确定的地点，在不确定的人的口中说不确定的话。

——吉·莫列诺：《心理戏剧》题词^①

绝对地，将社会符号传播等于感官和思维的互换，未免有些神秘化。可是，处于特定的关系或组织中的人，由于频繁的“刺激—感应”的反馈作用，则有可能达到类似这样相通的理解。一定的社会组织，都制定出一套特殊的符号交换的方式，用它来沟通各个成员。成员也往

^① 转引自苏联社会学研究所：《现代资产阶级理论社会学批判》第79页，中国人民大学出版社，1981年。

往藉着这种沟通方式，扩大自我意识中的社会文化的部分，使自己真正成为角色化的人。在这个意义上，西方现代社会学中的符号交换理论认为，个人之间的符号交换决定了社会组织乃至社会结构的形成，是有某些道理的。

人类的社会组织有一个从单一向多样，从多重功能集合向单一功能偏重的发展过程。使人类社会生活成为可能，必须通过人际之间的符号传播。任何一种社会组织的出现，都必须满足人的某种需要。家族组织，不但帮助人们完成生殖育嗣的任务，它还是人类社会最初的生产互助组织，社会裁判和调节组织。职业组织，是伴随着生产分工才产生的，在中国，它不但是从事生产和特殊经济活动的组织，而且也能解决职业技艺教育、市场的划分，应付不同行业之间和本行业内各集团之间的竞争等问题。阶级组织和宗教组织，除了它们的文化观念的特点而外，它们对于政治的巨大影响是不能忽略的。随着社会的发展，社会组织的种类也繁多起来，不少人往往在不同的地点时间中分属于不同的社会组织，他们各自的行为和语言就呈现出多面性来。社会组织的基本性质就是将参与组织的每个人，整合到组织的固有的文化范畴之中。如果不熟悉该组织特有的符号传播方式，不能相对地克制“天然的我”，人也就不易达到同该组织的合谐一致。由于社会组织的复杂性、多样性，人们不能不多掌握几种行为语言逻辑，以便在社会角色变换时适当采用。人的灵活性，或者说对社会的适应性，也就是他的行为语言方式转换的自如性。

在这样的过程中，人不断地被社会组织塑造着，不再有绝对意义上的天然自我（这种自我的保持，往往是在生活观念上刻意孤立于社会之外的结果），只有经过社会组织整合的自我。社会组织对于个人的整合的能力，并不完全取决于该组织在多大程度上满足其成员的欲望要求，而是取决于它所设计的符号传播系统的完善严密的程度。大凡比较持久稳固，足以规范和塑造人的性格心理的社会组织，都有以下三个符号系统的设计：

（1）与该组织的特设的等级关系相应的称谓系统；

（2）有关该组织的历史和未来命运的神话系统；

（3）该组织日常演习的礼仪和规约系统。

称谓系统，确定了不同成员之间的关系，决定了他们在组织内部的活动秩序、组织中的信息渠道、指挥决策过程；神话系统建立了该组织的信仰，增强其成员的认同感、荣誉感、使命感，形成特定的价值观念；礼仪规约系统是对称谓系统和神话系统的再三强调和反复肯定。譬如，在职业组织中，入门拜师、宣誓、结拜兄弟、定期送礼、祭职业神灵等等程序都是反复强调了组织内部的等级关系和职业使命道德。社会组织成员日常的行为言语，当然并不仅限于这三个系统，但是这三个系统之间的严密的配合对于成员有极强的制约性。成员经过这三个符号系统的教育，才能学懂该组织特殊的语言符号传播方式，从而也就逐渐将天然的独立的自我，转变为社会的角色的自我。

II 家 族

中国是一个非常古老的农业社会。它所处的自然条件、人们的生产经营方式都决定了家庭和家族是整个社会结构中的基层组织。在核心家庭中，包括一对夫妇和子女。其中包含有四条关系轴线：首先是夫妻之间性关系的轴线；依次是母子关系轴线、同胞兄弟姊妹关系轴线和父子关系轴线。前三条关系轴线是建立于人的生物行为上的。在这些关系轴线上进行的符号传递活动，运用的是自然的语言。父子关系轴线却不是如此，它既是人的生物性关系的一部分，又超越于人的生物性关系，具有社会、经济、政治、法律、宗教的意义。从核心家庭发展到扩展家庭（大家族），所遵循的是父子关系轴线。中国古代采取的是大家族制度。大家族，不只是集中资源和劳力的经济组织，还是协调组织不同的劳动分工、进行劳动技艺和道德传承的组织。建立大家族可以避免分散的核心家庭衰微的命运。凡是同一始祖的男系后裔，都属于同一宗族团体，称为族人。所谓九族，包含从高祖至玄孙九个世代。《仪礼·丧服》规定了五等服制，区别血缘关系的亲疏远近。管子曾经说：“公修公族，家修家族，使相连以事，相及以禄，则民相亲矣。”^①

① 《管子·小匡》

家族内部的亲密感情的建立，有赖于日常生活中的密切接触，也有赖于系统的祭祀礼仪活动、家族法规教训等等。

家族内部首先要明确等级辈份关系。下辈对于上辈，必须言听计从；上辈对于下辈则有责任给予督导。于是便形成了上下信息传播的单纯贯输的特点。传播的内容，主要是上辈人生活的经验教训、古老的历史传说、习惯的规矩风操。传播的方式依靠言传身带达到耳闻目染之效。“黎明即起，洒扫庭除”，似乎是最最平常的小事，无言之中，传播了勤俭持家的观念。衣食之事，系于农耕，上至君王，下至平民，这个观念深入人心。因此，家族成员（无论其是否富裕）都往往被要求去体验农事。颜之推在其家训中告诫子孙：食为民天。三天不吃饭，父子不能相存。所以要亲自下田去耕种、锄耨、收割、运输、晒打、簸扬、装仓，通过亲身的劳动体验，领悟家族生存的道理，获得理家务农的经验。^①士大夫之家尚且如此，一般农民家庭更可想而知。家族的技艺和观念的传承，常常并不采取学校式的耳提面命的办法，而是将传播者和受传者都放置在生活的环境中，通过示范和训练，自然而然地达到传播的目的。有的时候，子孙作了犯禁的事情，家长并不一定用声色俱厉的方法来加以惩罚，而是用自己的行动来感化子孙，令其羞愧、自责。汉景帝时，有一位退休的大臣，名叫

① 《颜氏家训·涉务》

石奋的，颇善于用自己行为举止感化子孙。子孙中品行端正者来拜见他时，他身穿朝服，正襟危坐；若有品行不良的来看他，他胡乱穿上便服，随地而坐，不吃不喝，非要等到子孙叩头谢罪方罢。有一回他的次子回家时喝醉了酒，进门失礼，石奋知道后几日不食。次子裸身谢罪，仍不许。直到长子也一同来裸身谢罪才算罢休。^①在家族内部的教化训育的传播活动中，非语言（身势、礼仪等）的形式有很强的效力。用这种方法，石奋将深切的自责心绪传达给了所有的子孙。长辈的自虐是一种传播方式，长辈对下辈的他虐则是更加普遍的方式。中国俗话说“打是亲，骂是爱”，表现了对于体罚的传播教训方式的崇信。通过触及皮肉的痛苦，使族内子孙发生深刻的心理的反应，这比之苦口婆心地训戒要来得更加直截了当。家长对于子孙，难免责任意识和血亲情感相矛盾的心理。《红楼梦》里的贾政是一个典型的封建家长，他对于贾宝玉的严厉的惩戒和庭训，都是在传达孝悌忠信、经邦济世的大义。他自己恪守儒道，作为表率，以求振新起家族的煊赫功业。所以贾政式的严厉苛责，并不能简单地归之于他个性的冷酷粗暴。

大家族内人际关系的根本，在于正父子兄弟之道、明长幼贵贱之序、严男女之别。一家之内，子必从父，弟必从兄、妇必从夫是天经地义。因而家族内的传播渠道最重视各个辈份、年令层次之间的纵向的传承关系。

① 《汉书·石奋传》

这种传承，始终是单向偏重的、纯粹贯输性的，不具备平等交流的特点。家长、族长在家族中是最高权威。他有组织全族的生产经营、财产分配、撰修族谱、主持家祭、评议纠纷、褒善惩恶等权力，他的号令必须不折不扣地实行。一般来说，较小的家族，通过全族成员的大会，来直接传布族长号令；较大的家族，族长只召集各房家长，再由各房家长向家庭成员传达。《庄谐选录》载，山西尉迟氏从唐代以来一直聚族而居，在族中选辈份高、有才行的人作族长。（按：有的家族则实行代代相续制。）继任族长是前族长自行决定的，不是由全族大会集体推举，任何人只有服从的义务，没有提异议的权利。凡族中事皆听族长一言为进止。有一位老族长选了一位年仅十四岁的继承人。这年青人担心自己不能驭众，便请求试一二日。他召集族中各房家长下令说，明天将田里的麦子都割了。当时才三月，未到割麦时，族人们仍唯唯受令而去，闻风而动，没有敢怠慢的。这位新族长这才放心地接掌了大权。①由此可见，家族内部的上下等级界限禁严，经验、智慧和常识在族长威权之下都没有绝对的意义。这种上下传播渠道的单向贯输的性质，是建立在族人的祖宗崇拜和族权威慑的恐惧心理基础之上的。祖宗的神灵保佑着族体，族长是祖宗意志和群体意志的化身。族人的这种心理素质，在很大程度上

① 瞿宣颖：《中国社会史料丛钞》甲集第636页，上海书店，1985年。

上是通过家族内所设计的传播方式模塑起来的。这些传播方式包括：

（一）修撰家谱

家谱是记录家族世系的血缘关系和重要成员的事迹的谱表或文书。俗称谱书、宗谱、族谱；古代典籍亦称家谍、家乘。家谱源流十分久远。周代官制中有小史职，主次序先王之世，昭穆之系，述其德行。秦代家谱修撰一度灭裂。汉代复兴。汉末迄魏晋，立九品中正制，尊世家大族，贱寒门卑姓，谱学大兴。但人们出于现实功利之心，踵事增华，以伪乱真，谱学几近于家世神话。后人评述谱谍撰修说，“国史不录，州志不载，谱系之法，不掌于官，则家自为书，人自为说，子孙或过誉其祖父，是非或谬于国史。其不肖者流，或谬托贤哲，或私粥宗谱。悠谬恍惚，不可胜言。”^①家谱的修撰权利一般掌握在族长手中。家族成员续谱或平时读谱都有一定的礼仪程序。从传播学的角度来看，修谱有这样一些功能：1. 联结血亲宗族势力；2. 制造本宗族的历史神话；3. 确定本族的道德伦理规范；4. 制造社会舆论，提高本族的社会地位。修谱对内具有教育的作用，使族人不断意识到自己的血缘归属和社会地位，缓和族内纠纷矛盾，提高宗族荣誉感，增强凝聚力；对外则具有宣传的作用，使族人在觅职、求官、考科举、应举荐等发达的途径上得到舆论的支持。在唐代，续家谱

① 《永清县志·氏族表序》

这种家族内部的传播方式一度转化为社会传播方式——联谱。联谱是突破直系血缘纽带的限制，将姻亲、世交等社会关系也纳入到氏族化的社会宗派集团里。联谱典型地反映了家族组织向社会集团扩展的传播特点。

（二）举行典礼仪式

儒家经典记载下来的诸种古代礼仪，共有八类：冠、昏、丧、祭、射、乡、朝、聘。前四者，是血亲家族内部的重要礼仪。冠礼以明成人，昏礼以合男女，丧礼以仁父子，祭礼以严鬼神。男子长到二十岁，可行冠礼。冠礼之前，家长卜筮选吉日良辰、族里乡里参加礼仪活动的宾客。行冠礼之日，摆好器具陈设，穿戴好特别的服饰，让冠者拜见诸位亲长。在每一步骤中，措辞、举止、服履都有严格的规定。通过隆重严肃的礼仪，表达家族对于冠者的承认和期待。冠礼是人生的第一个转折点的标志，它给予行冠礼的青年以至深的印象。昏礼其重要性又超过了冠礼。古代社会，男女授受不亲，在昏礼的全过程中，必须藉媒介工具来传通讯息。先需由媒人通言，使各各知晓廉耻的男女家庭得以建立联系。昏礼中纳采、问名、纳吉、请期、亲迎五个步骤中都要执雁。雁是候鸟，春夏向北，秋冬向南。用雁作为媒介，取“顺阴阳往来”之意。阴阳往来的生物性意义是交接生殖。故而士大夫以下也有用雉的，取“生”之意。阴阳往来的伦理性意义，是妇从夫，对于将嫁之女无异于训戒。在纳徵的步骤中，用玄纁、束帛、俚皮取代雁，无非也是象征阴阳配合，五行调适。家族昏礼还

有关于神祭、服裳、揖拜、卜筮、燕饮、坐居、应答等种种繁琐的规定，通过这些仪式，表达祝福、劝戒、誓约的含义。

古代最重视的仪式是丧礼和祭礼。丧礼是为家族成员丧亡举行的仪式，祭礼是供奉祖先的仪式。这两种仪式之间有内在的联系。《礼记》解释丧礼实行的根由：

“称情而立文，因以饰群，别亲疏贵贱之节”^①。就是说，丧礼的功能有两个，一是表达人的天然感情。“凡生天地之间者，有血气之属必有知；有知之属莫不爱其类”。比于大鸟兽，失丧其群匹，尚反巡故居，翔回鸣号、踟蹰踟蹰，而后才能离去，何况生活在群体中的人？丧礼的举行，是家庭和家族成员寄托哀思的途径，通过对死者的祭奠，加强族内成员的生死相依的关系。第二个功能是再次分辨家族内的人际关系层次，强化家族秩序。《仪礼·丧服》篇依据亲疏远近、尊卑高低的分别，用斩、齐、大功、小功、缌这五等服制，把家族上下左右所有亲属都归入到宗法关系网中，所以说，丧礼的精神，一在于“仁爱”，二在于“中道”。

丧礼在诸种礼仪中属于凶礼之类。死亡之事，对于人来说，是不可避免的灾祸，容易引起恐惧和哀伤。他人死亡的发生也最容易引起个体生命存在的虚无之感。古人通过丧礼无意识地交流着彼此对于生命存在的观念。当某人临终之际，族人斋戒、撤琴瑟、扫除、改

① 《礼记·三年问》

服、实行一系列防范灾祸发生的禁忌：人死之后，先要招魂三日，为死者实行沐浴、饭含等仪式，仍把死者当生人看待，冀望他转而复生；自殡及葬之间，用棺槨敛尸，朝夕哭奠，仍是相信其灵魂不灭，待其复生；下葬之日，孝子贤孙，家族亲属隆重举行葬礼仪式；在葬礼的同一天举行虞祭，目的在于使死者灵魂安息；虞祭之后实行卒哭之礼和祔祭之礼，此时死者始成为鬼神，其神灵才具有将祸福赐予子孙的能力。凶礼始转为吉礼，祭祀的目的由哀悼死者，招唤死者亡灵转为告慰死者，祈福求吉。丧礼的全过程，以悲始，以喜终；以哀悼始，以崇拜终。丧礼的符号传播的直接对象似乎是在死者、魂灵，实质上是家族内活着的成员的相互安慰、告戒的过程。

因为古人深信灵魂不灭，祖灵观念和祖先崇拜就成为家族体系的精神支柱。因死亡而行丧礼是不测的，而家祭却是人为制定下来不断演习的。围绕着家祭，往往有立祖宗牌位、修建宗祠或家庙，供奉香火，于家祭之时讲述家谱、举行盟誓等活动，使家族观念深入人心。

（三）实行家教

家教是家族内文化传承的重要组成部分，它的根本目标是要陶铸出能够修身、齐家、治国、平天下的理想人才。所以从妇女怀孕时起，家教的过程便开始了：

胎教：怀孕妇女，目不邪视、耳不妄听，音声滋味，以礼节之；子出生：择品行端正、温文谨慎的良家妇女为乳母；子能食：教以右手执筷，早睡早起，从其欲，

食无时；子能言，教以姓名及长辈称呼，使之懂得尊卑长幼，说话无大小，则予以训斥；六岁，教识数和方位；七岁，男女不同席，不共食，教读儒经；八岁，出入门户，即席饮食，教揖让之礼；九岁，教读《春秋》及诸史；十岁，外出求师，学书计，朝夕学幼童礼仪，父母教以忠孝悌信道德规范；（女子十岁之前不出门，母辈教以婉婉听从之节，学习执麻、治丝、织衽绣绘；参观祭祀之礼，学习纳酒浆、洗摆礼器）；十三岁，男子学乐诵诗、学勺舞、成童舞、象舞、学射箭御马；二十岁男子行冠礼，始学礼，可以衣裘帛、舞大夏、惇行孝悌，博学不出；（女子十五岁行成人礼）三十岁结婚，始理男事，博学无方，子孙朋友据其平时行事观其志向；四十始仕，出谋发虑，道合则服从，不可则去；五十岁为士大夫，服官政；七十岁致事（参与决策）。①古代家教的特质，在于按社会和家族所需要的理想人格来模塑子孙后代，将“礼义”作为传承的根本，智育和体育都是围绕这个根本的。礼义的立足点又在一个“孝”字，正所谓在家孝敬，在邦在国必忠顺。子女在行成人礼之前，每日必早起、盥漱、整顿仪容，往父母之所问饮食安好。（结婚后由妇女承担问候关照父母饮食起居之事。）由于子女从小耳濡目染一般孝敬父母的情形，父母身教

① 根据《礼记·内则》 颜之推：《颜氏家训》、司马光：《居家杂议》等资料汇纂。参看李晓东：《中国封建家礼》陕西人民出版社，1986年。

辅以言教，子女学知兼以体行，故而能将道德规范和自然情感融合起来传播交流，逐渐改造人的心理，树立家风。

（四）男女隔离

在家教当中有一个很重要的方面不应忽视，这就是对于子女的交际、阅读、游戏等活动的严格控制。在人际接触方面，首先是家族内部的男女之间的隔离，这从孩提时期就开始了。《礼记·曲礼》规定：“男女不杂坐，不同檐，不同巾栉，不亲授。叔嫂不通问，诸母不漱裳，外言不入于梱，内言不出于梱。”《内则》规定除了男女成员在祭祀治丧时可以允许相互递接器物外，不得亲手递东西，不得共用一口井睡一领席穿一套衣。女子出门办事必须用布或袖子遮住脸面。宋代的家礼甚至规定在家中立一道中门，将男女的活动区域分隔开来。家中的内务男子不得过问，家里涉及的一切外事妇女不得过问。男女在家一般不许见面讲话。男子若不是生病卧床，白天不许呆在内室，只准在外间活动。在中门处悬挂一只铃，铃下专设年迈家仆一人，“主通内外言，传致内外之物”。^①这可以说把孟子的“男女授受不亲”的话奉行到极点了！在夫妻之间也是有严格的男女之别的。“相敬如宾”的说法就意味着一道情感意念交流的屏障。《礼记》中还说，“子甚宜其妻，父母不悦，出（即休妻）；子不宜其妻，父母曰：是善事我。”男子

① 司马光：《涑水家仪》，转引自李晓东：《中国封建家礼》第101页。

在同父母的血缘关系和同妻子的性爱关系之间，必须偏重前者。因此，家庭中男子同父母之间形成信息传播的热线，情感思想交流多，而夫妻之间则是冷线，夫妻整日不见面不言语的，在古代传统家庭中绝不在少数。从观念上讲，妻子只是生育和作家务的工具，父母才是生命、思想、道德、经验、情感的来源。男子惟需对上对下负责，无需关心妻子的生理心理的需要。为什么古代社会要实行这么严格的男女隔离呢？主要原因并不是主观上视妇女为邪恶专事压迫。对妇女的压迫是果而不是因。究其原因在于为了维系家族血统的纯粹性、等级辈份的明确性，不能不实行极其严格的两性禁忌。不实行两性禁忌，家族的自然繁衍、文化传承、财产分配继承都会出现危机。两性禁忌首先是乱伦禁忌，其次是自由性关系禁忌，最后发展到对夫妻性爱的防范。夫妻间的密切交流是性爱产生的条件，而性爱又是小家庭分化独立的原因，因此，夫妻间的情感交流也是被严格控制的。

先秦时代，男女间并无普遍的隔离。《礼记》所载的男女隔离的规定只在士大夫以上的家族中实行，民间则多不实行。每于春时，民间男女，束装而游，携手并肩，互歌相答，时人称为“作剧”；亦有乘时婚合的，父母不禁。又有每村男女众多，必设一楼，名为“阌房”，到晚间，村中青年男女，尽驻其上，听其自相谐偶。这些都是上古野蛮社会群婚的遗迹。《诗经》里的不少情歌，都反映了春秋时代民间男女交际的自由。周末礼崩乐坏，上层男女之间的隔离也被打破，国君中有娶其庶

母的（如卫宣公、晋献公、晋惠公、郑文公等），有夺子妇的（卫宣公、楚平王），有夺昆弟之妻的（鲁穆伯），有纵妻奸淫的（卫侯），有兄弟姊妹相乱的（齐桓公），有君臣同淫一妇的（陈灵公）；王后夫人中有叔嫂私通的（周襄王狄后，鲁庄公夫人哀姜），有与大夫、伏人、饗人、室老私通的（鲁穆姜、晋骊姬、鲁季公之妻等），所有这些乱伦和滥交行为，竟有不少为国人赞成。① 儒生们以为男女之禁一开，家族和国家内乱不已。所以汉代以后，重新建立严格的家族仪礼，整顿风俗。汉末国家重又陷于动乱，男女之禁再度松弛。东晋的葛洪曾描述魏晋时期的妇女生活，说她们不再安心于蚕织、绩麻、缝紵、烹饪之事，打扮得花枝招展，专修周旋交际之好。她们走亲访友，逛街游市，周览佛寺，登山临水，观看渔猎，驾车出境，秉火夜行，寄宿他舍，寻道褻谑，饮酒歌吟，品评人物。② 儒士责难说当时妇女性关系自由，任情而动，不以淫逸之过为耻，亦不拘于妒忌之心。在家中敢于违逆公公和婆母，殴杀妾媵，反易上下，父兄不以为罪，天下也不以为非。③ 相对于魏晋男女交际的自由，家族内部父子关系发生颠倒。史学家李慈铭说，“晋、宋、六朝膏粱门第，父誉其子，兄夸其弟，以为声价。其为子弟者，则务鄙父兄，以示通率。

① 见于张亮采：《中国风俗史》，商务印书馆，1926年。

② 《抱朴子·外篇·疾谬》

③ 《晋纪总论》转引自余嘉锡：《世说新语笺疏》第664页，中华书局，1983年。

交相伪扇，不顾人伦。”^①从宋代时起，家族制度再次强化，于是男女之禁也再度严酷起来。由此可见，古代社会是把家族内和社会上男女交流的禁忌看作是家族乃至国家稳定巩固的大事。

（五）人物交际和文字传播的控制

家族要求自己的子弟谨奉家业，严持家风，不得接触与本家族根本利害相反的人物或书籍。清代有一则家训规定：“有一种俗人，如佣书、作中、作媒、唱曲之类，其所知者势利，其所谈者声色，所就者饮食而已。与人绸缪，一妨我读书之功，一消人高明之意，一浸淫渐渍，引入于不善而不自知，所谓便辟侧媚也。”^②还有的家训干脆规定：梨园不许入门，师巫不许入门，药婆不许入门。^③家族鼓励子弟多接触达官贵人，儒师豪士，使之得到榜样的引导。对于文字书籍的控制也是比较严格的。司马光在《居家杂仪》中只准子弟读《论语》《孟子》等经书，“其异端非圣贤之书传，宜焚之，勿使妄观，以惑乱其志。”^④清代儒学世家将书分为四等：四书五经，必须读而又读，熟记于心；后代名儒解释经典的书和历代史鉴，只检其语句紧要的记之，其余熟看，不必尽读；诗韵字典、医药技艺的书，看完存之，以备稽考；至于俚俗杂书，淫艳词曲，见之即付之水火，切

① 见余嘉锡《世说新语笺疏》第452页。

② 《朱景逸家训》见《至宝录》内篇下

③ [清]周思仁：《欲海回狂集》卷二《受持篇·居家门》。

④ 转引自《中国封建家礼》第73页。

戒入目。^①在这样的文化控制之下，家族中的子弟往往是“入茶肆酒肆、市井里巷之语，郑卫之音，未尝一经于耳；不正之书，非礼之色，未一接于目”。^②

综上所述，家族组织调动了古代社会的一切可能采用的文化传播手段，来联络成员、稳定秩序、传承家业、教育子弟。在传播活动中，家族还往往设计了特殊的符号，如家号家讳、宗祠牌位、辈份名字记号、家礼程序、口语和书信的程式、登记经管财产的符号等等。家族组织的传播，以父系偏重、从上至下的纵向贯输为基本特点，辅之以下对上的请示和劝谏（父母若不慈，夫若行不正，子或妻都可以作有限的劝谏）。家族的传播范围则是根据血缘的亲疏关系，由内向外延伸的。愈是接近传播范围的核心，信息交流愈频繁，交流的方法愈丰富。父系偏重纵向贯输和依据亲疏由内向外这两个特点，必然带来的是两性间交流的隔离和族内族外间的隔离。男女间的沟通，必须借助特殊的媒介；家族内外的信息传播也需通过媒介和信息过滤的栅门。在家族内外的信息传播中常常起到媒介作用的，有本家族在外作事的成员、家族内的僮仆门客、姻亲、朋友、乡邻等等。一般来说家族内部的重要信息，如有关财产、经营、矛盾纠纷等等是对外封锁的；对家族不利的信息，如家丑、隐私、祖上行状污点等更是讳莫如深；对家族有利的信

① [清]石成金《人事通》

② 《小学·善行篇》

息，如中举、生诞、升官、发财之类，则大肆宣扬。家族便是这样，运用复杂的传播活动来自调、自卫、并谋求发达。

Ⅲ 乡 社

家族组织起于血缘关系，乡社组织则起于地缘关系。古文字中“社”字写作“示”，甲骨文中有所示、𠂔、𠂔、𠂔等写法，象上古人们当作自然神来崇拜的“灵石”。《说文》“社”字下云：地主也，从示土。可知古代先民资土地之利生活，或封土、立石、树木，以为土地神灵的寄托加以崇拜。血缘组织和地缘组织最初没有分别。在同一区域内谋生的人们，往往是同一氏族家族的成员。后来，生产发展，人口迁徙，在同一村落里聚居的人，不一定同属一个宗族，地缘组织便相对独立起来。社，原是人们聚居之地、祭祀自然神灵之所，生产性和宗教性合一。其后逐渐成为乡里社交团体、歌舞娱乐组织、生产协作组织和自卫组织，最后经过统治政权的改造，成为乡民的自治机构和政权的基层组织。

古代的乡社，或由同一家族的不同宗支的后裔组成。宗支的世代繁衍，超过了五服的范围，同姓而不同族，由扩展家族转化为村落乡社；或由不同家族相邻联姻而组成，或由一二本地家族加上杂姓移民组成。人们常年生活在同一地域之中，彼此的交往自然十分密切。

综合言之，乡社之中的人际传播沟通，不外经过六种方式。其一是日常生活中的口语和行为语言，彼此见面打招呼，互相观摹，议论等等。乡民们的日常语言非常丰富，土语、俗谚且不说，仅是脸色、声气、举止都可以很恰切地传达情感和思想。其二，是依住地远近、辈份长幼建立了一套特殊的称谓系统，例如习惯上亦用家族内的爷奶叔伯婶嫂兄弟等来称呼左邻右舍。其三，乡社确定了自己的报时、报警、传呼信号，如用锣、鼓、钟、春堂、号角等。其四，乡民共建了一些表明地域界限的标志物，界石、界木；反映乡社信仰的象征物，如社石、社村、社坛等；还有反映乡社道德观念和群体观念的象征物，誓碑、乡约碑、贞节牌坊之类。其中单就社树一项就十分有讲究。夏商周三代，乡社之树，常常用松、柏、栗等。照历史文献的说法，立松树，是取“容”的意思，观树而想象土地神的容貌；立柏树，是取“迫”的意思，迫进土地神，亲密而不疏远；立栗树，是取“战栗”的意思，对神灵谨敬畏惧。古人的观念里，“社”主阴，阴主杀，因而不从命者，就戮于社木之下，故而立栗树以示神威。①《白虎通义》里说，社所以有树者，尊而识之，使人望见即敬之，又所以表功。②民间以树为田主，土地神的象征，故而作为乡社的崇拜物和乡土的标志。其五，是按当地约定俗成的惯例和岁时

① 见《日知录》“游戮于社”条。

② 《祭义类稿》六

节日，举行各种民俗歌舞、赛会、祭典、游戏的活动。乡民或结伴游春、办社火、开灯会、练骑射、扮故事，互赠食品和纪念品。其中还有民间艺人唱古、表演。其六，是在各家家庆或家难之际，开展共庆或互助的活动。例如办红白喜事，修建房屋，收割入仓，老少诞寿纪念等时节，乡民共同参与，互相协助、交流情谊、并再次确认彼此间的关系。

乡社是因地缘关系自然形成的。它不同于人们出于事业和爱好而自觉组织起来的社团。乡社实际上就是乡土社区，它有自己的特殊的祭祀信仰和习俗活动的惯例，也有自己的一套组织结构系统和习惯法规。人们在乡社中每日每时都进行着丰富多彩的交流，在社祭之日和岁时节日里表现得就更加突出了。全部传播交流行为，总的目的在于建立乡社精神、维护乡社整体的利益。

中国古代的乡社精神，包括两个基本内容：一是乡土崇拜的信仰；二是人情世故的观念。乡土崇拜是古代自然崇拜的一个组成部分。《礼记·郊特性》中说，“地载万物天垂象。取财于地，取法于天。是以尊天而亲地也。”可见，自然崇拜，盖包括对天和对地的两层崇拜。社祭，是属于对地的崇拜。《五礼通考》里说，天子以下俱荷地德，皆当祭地。但名位有高下，祭之有等级。天子祭地，是祭大地之神，诸侯不得祭地，使之祭社；家又不得祭社，使之祭中霤。所以，社的概念，是有限的地域里的大地崇拜。社祭，是乡土社区里生活的人们对于他们赖以生息的这一块土地的感恩戴德、祈福求保

的表示。我们理解了社祭的概念，就可以理解为什么古代社会的民间自然崇拜的象征极不一致、非常繁杂的现象，就可以理解人们根深蒂固的依恋乡土、重土轻徙的心情。乡土，把人们连接在一起，从而就发生了人际关系的问题。在同一块土地上谋生的人，不可能不发生利害的矛盾；但是，有限的资源、有限的分工和消费、有限的劳动生产力和有限的市场，使人们自然地感觉到过度的竞争的威胁。乡土经济和社会结构的瓦解，最终将危及到整体的生存。因而，人们又制定乡约乡规、建立乡社协调组织、开展互助互惠活动和多种形式的民俗礼节活动，培养亲密的人情，构筑乡亲关系网络。对于乡土的自然崇拜，和对于乡亲的人情依恋，最终相互谐合，成为古代乡社精神的凝聚形态，化为中华民族的文化心理。我们要了解这一点，就必须从祭祀过程的传播方式和乡邻交往的传播方式上作出分析。

上边我们说过，“社”的概念是有限地域的自然崇拜。自古以来，不同地域里聚居的人们用两种基本方式来建立他们社祭的活动中心。一是立社坛、社树、社石等，六朝以后，逐渐改为建城隍神的祠庙或祭坛；二是因地制宜，祭附近的山水之神。社祭活动中心，是非常神圣而热闹的地方，是乡民们交流思想感情的场所。天遇旱涝、虫灾泛滥、瘟疫流行、出现异象（日食、流星、陨石等）人们都要跑到这里来祈祷，乡社首领带领全体乡民，自我责罚，杀牲贡献，诛戮罪孽之人；每年元旦，要在这里祈告天地降福；春耕秋收，少不了占卜望气或

估算收成；乡社举行大规模的集体行动，要在这里盟誓立约；一年终了，乡民在此赋事献功，告慰地灵；至于举办歌舞神会、阅兵观民、聚众读法、评判乡民纠纷（特别是有关男女关系的纠纷）、乡亲集体会餐饮酒娱乐也都在社祭活动中心进行。《中华全国风俗志》里大量记载着各地民间的社日祭祀的活动。通过社祭活动，巩固加深人们对乡土的自然崇拜，同时也沟通乡邻乡亲的感情。《五礼通考》引用《明会典》中的一则材料颇能说明社祭活动的传播特点：

里社，凡各处乡村人民每里一百户内立坛一所，祀五土五谷之神，专为祈祷。雨畅时，若五谷丰登，每岁一户轮当会首，常川洁净坛场。遇春秋二社，预期率办祭物，至日约聚祭祀。其祭用一羊一豕，酒果香烛随用。祭毕就行会饮。会中先令读抑强扶弱之誓，其词曰：凡我同里之人，各遵守里约，毋恃力凌弱，违者先共制之，然后经官。或贫无可贍，周给其家，三年不立，不使与会。其婚姻丧葬有乏，随力相助。如不从众及犯奸盗诈伪一切非为之人，并不许入会。读誓词毕，长幼以次就坐，尽欢而退，务在恭敬神明，和睦乡里，以厚风俗。①

在乡间，以社祭为中心，常常还举行各种丰富多彩的民

① 《中国社会史料丛钞》甲集第499页。

俗活动 《嘉靖宁波府志》载：

元日，设香楮，陈果礼，祀神祇宗祖。序拜尊长毕，出拜戚邻里，谓之贺岁。里社祈年，元宵，各坊乡之民，集众祀里祠，设醺，诵经祈福。境内名“雨水会”。清明，各家为青糍黑饭，牲醺祭墓，封土插竹，挂纸钱千颠。立夏，炊五色米，为立夏饭。端午，为角黍骆驼蹄糕，祀其先。亲戚各相餽遗。三伏，寺庙皆设醺，妇女走礼神佛。八月，各乡祠庙，为会祀神，以龙舟竞渡，谓之报赛。……九月，在城各坊，□□与祠庙神像，游行街市，导以兵仗彩亭金鼓杂剧，各相竞赛，观者塞路，谓之社□（疑为“火”）。①

在比较僻远的山区，人民也在社日举行歌会，使年青男女得以社交，如广西宾州罗奉岭一带，每逢春秋二社，士女毕集。男女未婚嫁者，以歌诗相应和，自择配偶。各以所执扇帕相互拍打。归日，父母即为之筹办婚礼。②

美国社会学家沃尔夫（Eric R. Wolf）在他的名著《乡民社会》里写道：“乡民形成大社会的一部分——即由各种结合加入大社会——同时他们为与大社会共享一套探讨人类经验之本质的象征系统，亦即一套意识型态。

① 顾朴安：《中华全国风俗志》上篇卷三，广益书局，1923年。

② 同上书上篇卷九。

一套意识型态包括行动和观念，即仪式和信仰；而这些行动和观念可满足多种功能。有些是表现情绪的，例如在婚礼、丧礼、宗教庆典，或收获祭等场合炫示具有象征意义的物品。这些行动和观念也有调适的功能：帮助人类度过生活中失败、生病，与死亡种种不可避免的危机。在帮助减轻焦虑和安慰遗族的同时，它们也使个人的遭遇成为公众关心的焦点。某一个家庭遭遇的偏倚性压力就因此获得普遍性的重大意义。个人的病痛成为大众治疗的时机；个人的死亡也成为共同致哀的时机。意识型态也有道德的意义，它提倡‘正直的生活’，因而加强了维系社会的人际关系；它也有助于处理社会交际引起的紧张，加强了社会存在不可缺乏的感情。”^①沃尔夫关于世界上所有典型的乡民社会的仪式对于乡民间沟通的意义的概括是准确的；当然我们还需补充的一点就是，对于乡土的自然崇拜以及各家族对于祖先神灵的崇拜，使得乡民之间的沟通有了一个共同的文化心理的背景。社祭和民俗活动，不断向每个乡民暗示着他们生命根基的存在，令他们意识到，各自都是扎在土里的一块根上所生发出来的枝杈，他们之间的互谐和认同是天经地义的。

尽管人们在观念上视乡亲为一家，并演出各种传播活动来强化这一观念，但是，社会历史的事实却证明着

① [美] 沃尔夫：《乡民社会》第125页，张恭启译，台湾远流图书公司，1983年。

《明会典》中所描绘的抑强扶弱、和谐乡里的图画并不能概括人们的乡里社区的生活的全般内容。在一个自然村落里，往往存在有不同的阶级集团、亲族集团、近邻集团、直至民族集团、宗教集团。这些集团常常发生利害的冲突。有的地方这种集团间的隔离和对立状态非常严重。乡社，作为乡间公务主持、关系协调和矛盾仲裁的组织，显然有一种超临于各集团之上的身份。它的这种表面上超然的权威，被各集团成员所认可，是借助于乡土自然崇拜和传统道德习俗的力量。乡社组织的功能，一方面是我们上面所指出的，不断强化人们的乡土崇拜和人情观念，在文化心理上加强乡间社区的凝聚力；另一方面，是为了协调人们的现实生活矛盾，这或许是更加重要的功能。因此，乡社组织内的传播活动，更多地带有经济、政治等公务管理和教化的性质。

乡社组织实施管理，依靠两种力量。一是权威的力量，二是舆论的力量。所谓权威，就是少数人说了算，少数人控制着村落里发布命令、消息的权力，控制着对外来信息的储存处理的权力，控制着教导乡民、敦促子弟以维持民风的权力。乡社中的权威是怎样产生的呢？权威的产生和人在传播活动中的位置又有什么关系呢？这是值得讨论一下的。乡社中的第一种权威可以说是天赋的权威。由于年岁大、辈份高、资格老，就自然而然地成了权威。不过，乡社组织毕竟不同于家族组织。在由若干家族集团结合的村落里，某一家族中的最长者长期独占乡社的第一把交椅，是不易服众的。这样，自然

的权威和民主推举的程序就结合起来了。《顺天府志》中记载顺义县乡社组织的结构：“送丧，有拟司会。以其法度整肃，拟于官司也。乡人或二三十人，多寡不等，各为一朋。每朋推年尊者三人为长。次又推一人为主事者。司出纳，众咸听约束。一会各出银钱，主事收掌。遇各人及亲识有丧，则约齐于哺时往吊。……凡行礼，坐立皆以齿。跪拜参差者有罚。冠裳秩秩，少长随行。”^① 长老权威是一个非常古老的观念，可以一直追溯到氏族部落时代。《礼记·王制》中说，有虞氏深衣而养老，用燕礼；夏后氏燕衣而养老用飨礼；殷人缟衣而养老用食礼。养老，与食有关，是氏族社会中奉养老人的传统。这种奉不是遗赠性的，而是侍奉孝敬性的。长老，在古代社会里被当作最有经验、最有智慧的人，既是行政的领袖，又是全民的教师。古代凡举行养老仪式的时候，必行“乞言”、“合语”之礼。“三王有乞言”，就是行政首领向长者请求善言，指导自己的行动。乞言，不是一般的谘询，而是求乞智慧的力量，求乞历史的经验。“合语”是在养老的宴会上，与长者一同交谈父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友五伦之道，通过交谈，统一认识，再次确定基本的价值观念和伦理法则。长老权威是依据自然的长幼代序的规律产生的，而它的文化意义体现为传统观念和历史的经验对于现实生活的绝对制约。长老权威的实施途径，或者直接体现于对行政权的控制，或者

① 引自《中华全国风俗志》上篇卷一第6页。

体现为对乡民的思想的控制或监督。教化的倾向和舆论的倾向，往往以长老的意念、经验为转移。古代社会里，民主和长老权威并不排斥。所以无论王侯官吏还是绿林豪杰都极为重视长老的作用。周礼中规定了每年征询长老对政治的意见的制度。秦末陈涉起义，也是在各乡长老的拥戴之下自立为王的。

乡社中第二类权威是豪佑权威或士绅权威。这种权威是家族势力左右乡社组织的结果。它比长老权威更能反映社会阶级压迫的本质，它运用的不是传统智慧的威慑力而是经济、政治的实力。豪佑势力或者因为家资万贯、田宅无数，依附人口众多，或者因为交通朝廷，子弟居官，声名显赫，或者因为家族成员豪猾凶悍，成为一方之霸。《汉书》中有不少关于乡里豪佑的记载。《严延年传》载：“涿郡大姓西高氏、东高氏，自郡吏以下皆畏避之，莫敢与牾。咸曰：宁负二千石，无负豪大家。”

《灌夫传》载：“诸所与交通无非豪杰大猾，家累数千万，食客日数千百人，陂池田园，宾客宗族为权利，横颍川。颍川儿歌之曰：颍水清，灌氏宁。颍水浊，灌氏族。”

《尹翁归传》载：“是时大将军霍光秉政。诸霍在平阳，奴客持刀兵入市斗变，吏不能禁。”在我国漫长的封建社会里，这种豪族控制乡社的状况是无法避免的。它逐渐取代了古老的长老统治，（或与之融合），成为乡社的实际核心。但是为了实现对一乡的长期稳定的统治，豪族和士绅也比较注意利用家族观念、长老统治和乡社民主的某些形式来协调矛盾，掩盖阶级压迫的真相。为

了取得乡民的奴隶般的臣服，取得朝廷官府的信任以维持乡里自治局面，他们也不得不注意用传统道德来约制家族子弟、约制乡民，不致阶级矛盾激化，维持地方宁静。到了封建社会成熟时期，乡社组织基本上是乡间豪族维护其在地方特权的工具。因此，乡社才真正具有独立力量，可能与政权抗衡。东汉末，乡社组织发展为豪族大庄园，晋代也有了地方坞堡，荫庇人口、私办武装、以乡间舆论左右地方官吏升迁。这种情况，直到近代都没有消失。

上面讲到的长老权威和豪佑权威的实现，往往在于乡间少数人控制了信息流通的渠道。长者代表着历史与现实对话的渠道、天地与人民对话的渠道；士绅豪佑则代表着乡社内人际交往的枢纽、乡社之间和城乡之间、官民之间交通的渠道。掌握着这些传播渠道的人是令人崇敬和畏惧的。从这个意义上，我们也可以明白，乡社组织的舆论力量服从着权威的力量。东汉后期的情况，比较能说明这一点。《后汉书》说张湛“矜严好礼，动止有则，及在乡党，详言正色，三辅以为仪表。”^①说陈实“实在乡里，平心率物，其有争讼，辄求判正。晓譬曲直，退无怨者。”^②东汉士绅居乡，有两种控制乡间舆论的方式。一种是以身作则，礼遇宾朋。平时闭门扫轨，知善不荐，闻恶无言，形成对舆论的无形的影响。

① 《后汉书·张湛传》

② 《后汉书·陈实传》

另一种是积极举贤荐能，黜恶罚奸，闻达宦府，交通乡民，以一人一家之言，决定一乡的意见倾向。汉末及魏晋，积极推行九品中正的荐举制度，使得长老和豪佑左右乡社舆论的力量大大加强。其中比较典型的例子是汝南许劭的月旦评。“劭与从兄靖，俱有高名，好共核论乡党人物。每月辄更其品题。故汝南俗有月旦评焉。”^①然而这样的评论，都往往臧否任意，各怀私心，甚至许氏兄弟之间也常常因此关系紧张，争论不休，以致于手足相及。这不过是借月旦之评，植党伐异而已。^②不可否认，士绅把持社会舆论的结果，既扩大了他们在政界的影响，同时也巩固了乡间的传统道德观念。乡评决定着一个人的前途命运，有所谓，“宁可就刑受戮，不愿为乡评所短”、“一玷清议，终身不齿”的说法。比如陈寿居父丧，生了病，让婢女搓了丸药吃了，恰被客人碰见，从此多年被人瞧不起；阮简居父丧时，在路上遇着下大雪，冻饿难耐，到一个地方官家里避寒。主人为他准备了食品，他吃了，因此遭清议废顿三十年。^③以社会舆论的力量来制约个人的行为使之符合传统道德规范，这是以名教治国治乡的最重要的措施之一。考察官员，必先考其生平、察其乡邑之誉，根据社会舆论来鉴别德行。这看起来似乎很合理，其实不尽然。社会舆论

① 《后汉书·许劭传》。

② 参看《世说新语笺疏》第417页注释。

③ 《日知录集释》十三“清议”条。

常常操纵在长老和豪佑名士手中，名实两乖、黑白混淆断所难免。

在中国古代，一乡一地的舆论，可举人也可杀人。乡里出了名人、孝子、贞妇、烈女，各家各户捐款树坊，加以表彰，通过乡官渠道，举荐入朝；乡里有人违犯了规矩，群起而攻之，交口恶谗，令他永世难以洗刷。有的乡间盛行过“恶口骂”习俗。村人齐集起来，对受罚人齐声唾骂，羞辱。士大夫尚且难逃此监督，何况一般小民？由此我们可以推断出，乡社组织充分调动了一切传播手段，将个人放大开来，群体借助于传统和行政的帮助，深深地干预到个人的领域，以至于任何个人在考虑自己的发展命运时，不能不首先顾忌到社会舆论的存在。他不能不对自己的品行节操小心翼翼；不能不隐恶扬善，自矜自夸；不能不比爱惜生命更甚地爱惜面子；不能不用种种别出心裁的手段取悦于人，收买社会舆论。中国古代关于人的社会舆论，表面上看起来是以超然绝对的传统道德为基准的，事实上，它常常是可以收买的。巴结掌握舆论的人（如曹操之拜诣乔玄）、制造关于自己的神话（如许劭之流）、勾结朋党互相标榜（如何晏、夏侯玄、邓颺等）、表面装作高矜阴里屈附谄媚（山涛、钟会）、诋诃对方的劣迹陪衬自我的“德行才性”（如吕翼之谗吕安等）^①，都是古人创造的绝妙的手段。掌握乡社舆论者，自然懂得玩弄乡社舆论；不

① 均见于《世说新语笺疏》

掌握乡社舆论者，常常就糊里糊涂作了它的牺牲品。一个女人死了丈夫，有了克夫之嫌，如果她殉节自尽，恶名就会转化为美谥。宋代以后，乡间的读书人和小民为了令名昭彰，光耀门楣，不惜残毁身体换个孝子的名声。割股疗亲，割肝疗亲，以至于切乳、剜眼、剖心、剔肺、断肠、斩臂。^①人对于自我存在的价值把握，一旦被传统和习俗的力量所左右，就不能不丧失理性，不能不以舆论时评作为鉴定标准，从而人也就难以洞察社会文化的种种把戏，演出这些令人叹惋的荒唐故事来。

综上所述，乡社组织的传播特点可以简要地概括为：

- （1）通过社祭传播活动，强化自然崇拜和乡土中心观念；
- （2）通过日常人际交流，强化人情观念和乡社团聚力；从而共建起乡社精神；
- （3）长老权威和豪佑权威绝对控制着乡社传播渠道，左右着乡社舆论；
- （4）乡社舆论的存在加深了群体对个体的干预；而舆论的导向一方面根据传统习惯心理的选择，一方面则为统治集团所利用；
- （5）运用各种传播手段，求助于乡社舆论，是个人发展的基本条件。

IV 职业社团

古代社会里生产分工的发展，一方面促进单项的劳

① 参看《中国封建家礼》第62—64页。

动技艺日益精湛、复杂，从而使得要传授、掌握技艺，势必需要更长的时间、更多的程序；另一方面，促使人们更密切更经常地交换产品、沟通信息。市场，带来了人与人之间的更加激烈的生存竞争，同时，也把人们更紧地联系在一起。贸易的组带的强化，必然削弱血缘和地缘的纽带对人的束缚。

在这里，我们需把从事不同职业的人或世家和独立的职业社团区分开来。从事不同职业的人或世家，古代早已有之。贸易市场也有十分悠久的历史。但是，在唐宋以前，还没有专门从事商品生产和流通的行会组织。各种匠人、职业专家或者多为官府雇佣，或者多依附于豪族大贾，剩下的多半只是走街串乡从事个体经营。唐宋以后，商品经济的发展给独立的职业社团——行会的产生创造了条件。我们这里所要分析的职业社团的传播活动，主要是以行会为代表的，它比较集中地体现了古代民间职业社团的传播方式的特征。

所谓社团组织的传播方式，是指创造并编排特殊的传播媒介，通过设计的传播渠道，实现社团组织所预定的传播目的。我们根据这个概念，来看看民间职业社团的传播活动。

宋朝人孟元老在他撰写的风俗笔记《东京梦华录》里这样记载道：

“其士农工商，诸行百户，衣装各有本色，不敢越外。谓如香铺裹香人，即顶帽披背；质车掌事，

即着皂衫角带，不顶帽之类。街市行人，便认得是何色目。”^①

不同的服装，即是不同的职业徽章，向市人显示着社会身份，也等于给人作着一幅活的广告。人有服装、名姓，店行也有门面、字号。这是商品交易的第一条件，自不待言。商业交流信息的最原始的传播方法，是背靠背的交易。交易的一方先将用于交换之物置放在一个约定俗成的地点然后离开，交易的另一方再来用另一货物换走原来的货物。^②这种不见面的交易无需特殊的传播方法。然而，商品交换的发展，势必用越来越多的复杂的传播手段来招徕顾客，出售物品和技艺。于是，便有了走街窜巷的小贩们的叫卖声和敲击声，甚至由叫卖发展到音乐性的叫唱；有了固定职业的服饰、商行的字号、匾额、招幌，直到商品的标签、包装、印契。经过现代民俗学者统计研究，我国许多坐商招牌基本上是宋元明的商号标志。有以商品实物为幌子的，有以实物模型和商品附属物为幌子的，还有的则以世代传习的象征物件、灯具、旗帘、文字匾牌等为幌子的。作为从事不同职业的个人或社团，其传播行为的第一个项目便是公布他们的身份和职能。无论其采用的是拟势语、拟声信号、口语、文字还是别的传播媒介，其语义必须是同整个社会共享

① 《东京梦华录注》第131页，邓之诚注，中华书局，1982年。

② 马丙安：《中国民俗学》第69页，辽宁大学出版社，1985年。

的，运用的只能是普通的公开的语言。这些语言名号与它所代表的商品的质量信誉紧密联系，为人们世代熟悉。

反映行会组织传播活动的本质的，还在于它们创造了一套并不与社会共享的隐语。《西京新纪》中曾记载唐代长安西市太衣行“记言反说，不可解识”。唐代诗人李义山在其《杂纂》中也曾写道：“诸行市语”，“会不得”；“经纪人市语”，“难理会”；“牙郎说咒”，“无凭语”；“市井秽语”，“不忍闻”；——这都是唐代都市里流传的口头禅。《辍耕录》曾说“乃今三百六十行，各有市语，不相通用。全粹聆之，竟不知为何等语。”●各行会创造的隐语，是行会组织内部通行的传播密码，它用于行会的经营活动。可以想见，在私有制社会，商品和劳务交易激烈竞争的情况下，行会隐语不但可以更有效率地组织生产和流通经营，还可以很好地起到对外保密的作用，不致于使行会的经营计划为它的竞争对手所探知。隐语的使用，也是商人在一桩交易里暗中牟利的好手段。

除了经营性的密码语言之外，古代行会组织还规定了特殊的语言禁忌。语言禁忌和行会祭祀活动相辅相成，成为行会的信仰的传播活动。例如航运行会，最忌语言中“倒”、“洗”等字样。“洗澡”改为“筛凉”、“倒水”改为“清水”、“倒桅”改为“眠桅”。稍一不

● 转引自杨德泉《唐宋行会制度之研究》，见《宋史研究论文集》，上海古籍出版社，1982年。

慎，立被呵叱，虽乘客也不得免。这些航运行会还信奉阳泗将军（水神）。立庙于城郊，各船平安靠岸，必至庙前拜敬。① 中国民间职业社团祭祀的神灵非常繁多。如医家和药房所祭的药王三神（扁鹊、孙思邈、韦慈藏）、商行所祭的财神（赵公明）、建筑工匠或木匠行所祭的祖师鲁班、织户所祭的机神（黄道婆）、铁匠所祭的炉火神（尉迟恭）等等。② 在这类祭祀活动中往往还有奇特的俗规。例如江西萍乡商号自古祭财神，必须由亲戚好友敬送，而亲戚好友敬送之神，必须盗窃而来，否则财神无灵验。送财神的手续极为隆重。必先行具帖报告，于规定之日邀集所有欢送者，峨冠华服，一路爆竹锣鼓，浩浩荡荡，送至商家，商家要磕响头、赞土地，欢迎之以供奉。③ 祭祀礼拜行业神灵的活动，同家族内祭祀祖先、乡社祭祀自然神的心理相类似，都是为了乞求神灵的保佑，得使行业兴旺发达。参与这项活动的无非两类人，一类是行会组织的成员；一类是与行会有亲密关系的人们。通过祭祀，沟通人们的思想情感，使大家意识到共同的利益之所在，共同关心、积极促进事业的发展。除此之外，行会的此类重要的祭祀以及每逢民俗年节由行会举办的宴会、神会等，都有巩固、扩大社会关系网的作用。《太平广记》里曾摘引一条笔记，反

① 《中华全国风俗志》下篇卷六“湖南船户之迷信”。

② 参看宗力等编《中国民间诸神》，河北人民出版社，1986年。

③ 《中华全国风俗志》下篇卷五“江西萍乡贸易之迷信”。

映宋代行会大肆兴办庙会的盛况。“吴泰伯庙在东阊门之西，每春秋季，市肆皆率其党，合牢醴祈福于三让王，多图善马、彩舆、女子以献之，非其月亦无虚日。乙丑春，有金银行首纠合其徒，以绡画美人，捧胡琴以从”。^①花费大笔的钱，无非是为了扩大社会影响、开拓更大的市场。

行会是在商业竞争中生存发展的。它的传播活动在它周围设立了一道屏障，非本行者不得通晓隐语，便无力与之竞争；同时它又以种种宣传、沟通方式扩展自己的关系网，形成广泛的生存基础和良好的社会环境。这种传播活动，一方面巩固了行会对某一地域内特定职业和商品贸易的垄断；另一方面，也有助于行会联合各方力量排解官府豪吏的盘剥。宋代“元不系行之人，不得在街市卖易与纳免行钱人争利”；^②街市行人“人情高谊”。“或见军铺收领到斗争公事，横身相救”，“每日邻里，互相支茶，相问动静。凡百吉凶人家，人皆盈门”。^③

V 信仰团体

古代社会的信仰团体，是指人们按照共同的宗教信

① 转引自杨德泉文。见《太平广记》卷280，刘景复条引《纂异记》

② 马端临《文献通考》二十“市考”

③ 《东京梦华录注》第131页

仰结合成的组织。宣讲教义、制定教规、实行修养，是信仰社团的基本的传播活动。在这一节里，我们想以中国土生土长的民间道教组织为主，来看看信仰社团的传播特点。

古代早期鬼神信仰遍布于民间，只有巫祝史等承担与鬼神通消息的特殊职能人员，没有专门的宗教组织。巫覡通过歌舞祈祷禁咒之术、祝通过美言谄词、史通过传说神话，沟通着鬼神和人间的世界。他们的传播对象名义上是全对着神灵的，在实际活动中却是对着生活在现世的人们。迷信的观念通过他们流传下来。秦汉之际，有了在民间游走的方士和儒生，经过他们的语言文字，将阴阳五行之类的观念更广泛地传播开来。

民间信仰社团的独立创建，应以东汉张角的太平道为起点。《后汉书·皇甫嵩传》载张角创立太平道组织的情形：

“初，钜鹿张角自称大贤良师，奉事黄老道，畜养子弟，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑，十余年间，众徒数十万。连结郡国，自青徐幽冀荆扬兖豫八州之人，莫不毕应。遂置三十六方，方犹将军号也，大方万余人，小方六七千，各立渠师。讹言苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。以白土书京城寺门及州郡官府，皆作甲子字。”

这是历史上非常著名的黄巾军起义，它的起点是从建立民间信仰组织开始。在这一则史料中，我们可以看出，民间信仰组织是靠着它特有的传播方式得以迅速发展的。（1）口传教义是最主要的传播手段。首先由祖师根据种种民间信仰的素材编纂基本的教义，祖师传给忠实的弟子，弟子再向八方传播，构成一传十，十传百的连锁反应。由于口传的天然保密性能，加上宗教传播中附加的种种禁忌规定，使得口传活动得以迅速、秘密、准确地进行。（2）实施符水咒说的方术，创造“鬼神显灵”的神秘气氛，统摄人的意念，解除人的理性和常识给宗教传播必然造成的接受阻碍，使接受教义传播的人进入精神的催眠状态，加强了传播的效果。（3）辅之以跪拜的仪式和忏悔活动，使得信徒之间发生行为和语言的互相影响，形成集体共同参与分享的传播情境。

（4）将传教与治病结合起来。古代民间的医疗方术，有些是经验总结出来的，暗合科学道理，有些却是出自巫术迷信，其疗效往往赖以种种偶然因素。道教教义，其中包括一些养生道理，与古代医学有联系，因此，医学和宗教就能被比较自然的结合起来，加以附会。疗病可能有效，便被曲解为信道的灵验，若无效，又被解释为不信道的报应。这样，无论疗病有效与否，都可以起到传教的效果。传教与疗病的结合，充分利用了人类自然的生存欲望和解脱肉体痛苦的欲望，利用了人类对于死难的恐惧心理，强化了人们对于宗教教义的迷信。

（5）经过上述传播活动，再将扩大了宗教组织按照

军事政治组织的一般模式进行整顿，使整个组织的协调动作、号令传通有条不紊。（6）运用口语和文字扩大社会宣传。口语宣传，采用简话扼要、押韵上口的谣谚形式。文字宣传，采用简括化方式，极易在社会上流传。黄巾军之所以能在短时间内扩充势力，并且在东汉朝廷发觉其起义意图之后，突然发动各地徒众起义，是同它采取了一系列成功的组织传播手段有关系的。

中国古代社会的宗教信仰，有上层和下层的分别。下层宗教信仰，直接发自人们对现实生活的苦恼和冀求。人们的要求是具体的，不外乎肉体痛苦的解脱、摆脱贫困死亡和病痛的威胁，乞望神灵对个人和家族的命运施以庇佑。能够在民间有效传播教义的方法，绝不在于演绎玄理，驳难诘辩，而在于借具体的形式，显示神灵的威力，使信徒在恍惚之中感觉到信教的实效。从这一点上看，中国土生土长的宗教，始终没有摆脱原始宗教的特征。缺乏高深而严密的宗教理论，没有统一的祭祀对象和教规，传说纷纭流派众多却又不能构成独立的宗教体系，这些都是中国的道教同外来的佛教、回教、基督教的明显的区别。如果说，佛教等外来宗教，（在未经中国化的改造之前）主要通过口语、文字手段传播教义的话，中国道教组织的传播手段则要丰富得多。

下面，我们稍详地描述一下道教组织的传播方式。

第一，运用了名目繁多的方术传播手段。

巫术是原始宗教的最普遍的传播手段。原始思维的特点乃是相信世界万物皆有神鬼主宰。巫是神鬼与人间

的沟通媒介。巫的语言、动作、器具、服饰都可以传达神鬼的意旨。在巫术实施过程中，人可以产生与神鬼交流的幻觉。中国道教产生之前的西汉，民间即有视鬼、下神、驱疫、塞祷、拔除、祝盗、定交、择日、望气、算命、相面、图宅、射覆、咒说、祈雨等等方术。当人们用巫术祈福弥灾、占卜未来之时，巫术便也强化了人们的迷信观念。● 比如拿算命相术来说，便颇有一番迷惑人的窍门。首先，算命相术利用了原始思维的象征律来构筑自己的一套“逻辑关系系统”。《汉书·艺文志》里有宫宅地形二十卷、相人二十卷、相宝剑刀二十卷、相六畜三十八卷，属于形法家。“曰形法者，大举九州之势以立城郭室舍形人及六畜骨法之度数，器物之形容，以求其声气贵贱吉凶，犹律有长短而名徵其声。”当然不能绝对地说，这些相书里没有一点可靠经验的记录，但是算命相术的思维基础是万物相通相比的观念。如五行配五方，配五色、配四季，配性情，以木表春，以火表夏。其次，便是根据五行生剋、星象吉凶的先验逻辑，从大前提到具体结论一步步地推衍。再次便是想出种种遁辞借口来弥补算命必难避免的底露，一切说道都要让人感觉可信。● 道教组织建立之后，采取的主要巫术传播手段有：

● 见《中国社会史料丛钞》甲集“西汉之巫术”

● 参看林惠祥：《算命的研究和批判》，载《人类学研究》中国社会科学出版社，1984年。

(1) 符篆图讖。西汉之末阴阳家之图讖之说大行于世。王莽篡政便称“得铜符帛图于石前，文曰，天告帝符、猷者封侯”。早在陈涉起义之时，吴广也曾命人置丹书于鱼腹之内，称陈涉得天符告命。^①《汉书·解奴辜传》上说，河南有一位曲圣卿，善为丹书符劾，能使命鬼神。《隋书·经籍志》曾经描绘符篆巫术说，篆是一种玄秘诡异的文章，如五千文篆，三洞篆之类，附以天孝官属佐吏之名，其间又有若干符号杂错其间，“文章诡怪，世所不识”。传授符篆的时候，要洁斋、剖金环、佩篆、忏悔、告神，昼夜不息，或一二七日乃止。符篆故意写画得极其诡异，以示这是“天书”；受篆仪式严格而繁琐，以示这是“承天命”。所谓“符水咒说”，也就是用画了符的纸烧灰浸水，嘴里念咒；有时也将病人所犯之辜，记于纸上，投之水中，与神明共盟约。符篆本身并非书写的教义，甚或根本不是图画或文字，它被伪称为可通达神灵符号，令人想象到它神秘的力量和玄妙的含义。

(2) 说风角、推占候。道教组织常常利用天文历算的知识，附合以下筮龟占之法，测定阴阳气候的变化。而测定气候的目的又往往不在于了解自然规律，只是用来推衍出灾异或祥瑞以比附社会人事。这样，就利用自然界的变化现象来作了传道的媒介。

(3) 祈禳、诺皋、致幻。祈禳是祭告神灵。祭告

① 《史记·陈涉世家》

时设醮奏章，奏章之词有时用朱漆书写在青藤皮制的纸上。诺皋是呼召鬼神的方法。葛洪曾描述说，呼召鬼神，登涉在山林之中，以左手取青龙上草折半，置逢星下，历明堂，入阴中，慢步蹢躅而行，一面呼召，一面又有人仿鬼神而应诺。致幻术，有的是利用民间魔术杂技，有的利用美术图画技术给人以通鬼神的幻觉。例如，曹操有一回宴请宾客，慨叹说缺少吴淞江的鲈鱼。道士元放便说我可以变出来。他让人拿来一个贮水的铜盘，把竹竺饵钩放于盘中，须臾钓出一条鲈鱼，举坐皆惊。①再如，汉章帝时有一道士名叫寿光侯的，“能劾百鬼众魅，令自缚见形”，是用的图画的方法。这些方术用制造听觉和视觉幻象的方法，加深人们对神灵的信仰。

（与上述几种方术相区别，下面的几种方术不是侧重虚构神灵形象，而是侧重信徒肉身的体验，使其通过对神奇力量的直接感触来接受宗教教义。）

（4）导引、沐浴、气功。导引养身的方法，本来是运气兼以活动筋骨以壮身强体的体育锻炼方法。《庄子·刻意篇》曰：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣”。据传三国时华佗晓养性之术，年且百岁，犹有壮容。他发明了五禽之戏，亦以除疾，兼利腿足。

“体有不快，起作一禽，怡而汗出，因以著粉，身体轻便而欲食”。②沐浴，有内外净除的功能。“沐浴内净者，

① 《后汉书·左慈传》

② 《后汉书·华佗传》

虚心无垢；外净者，身垢尽除。存念真一，离诸色染，证入无为，进品圣阶”。^①导引沐浴法还兼以嗑齿、握固、咽津、食减、摩身等养身的方法，令人神清气爽，精力充沛。道教极重视气功训练。思志意念是身内精气的统帅。行气之时，正体端形、心意专一，固守中外，上下俱闭，使神周形骸，调畅四溢。此种训练，可以使病邪自出，保精长生。更进一步者，由强身气功发展为气功方术。人在行气之时，刀枪不入，碾石成末。《抱朴子》曾说，有的道士竟能以气禁人，人不能起；禁虎，虎伏地低头闭目，便可执缚；以大钉钉入柱内尺许，以气吹之，钉即跃出，射去，如弩箭之发。导引沐浴和气功方术，是有许多合理之处的，它对于调动人体潜能，治病祛邪，增强体质生命，有十分显著的效果，最易于人接受。由于古代科学的落后，人们无法对这种经验作出完满合理的解释，便对它发生神秘信仰。道教就利用这些养身强体之术传播宗教观念。

（5）服饵、炼丹。这是服食草木金石之药品，以求成仙长生的方法。服药若用以得当，可以禁蛇蝎、止疮血、治百病，也可以滋阴补阳，健脾舒肝，以维持生命。魏晋时期道家还炼丹服散。《世说新语》里引何晏的话说，服了用丹砂、雄黄、白矾、曾青、慈石合炼的五石散，“非惟治病，亦觉神明开朗”。这反映了服散

① 《沐浴身心经》转引自傅勤家：《中国道教史》第136页，商务印书馆，1937年。

之后由生理反应转引至精神反应。其后，金丹道教将炼丹术发展到更加复杂玄秘的地步。服食之法，显然也有许多生理学、药理学、化学的道理，由于它对人体发生的特殊功效，亦最易使人将此神秘化，视其为得道成仙之途。

（6）採补合气。这是从男女性交行为发展起来的房中术。此由秦汉间方士与儒生导其源。《汉书·艺文志》中称“房中者，情性之极，至道之际，是以圣王制外乐以禁内情而为之节文。”董仲舒《春秋繁露·循天之道篇》有所谓“使男子不坚壮不家室，阴不极盛不相接”的说法。房中术起自阴阳交合以生万物的观念。儒家多从生殖、节情角度重视它，道教则从养生、延寿角度重视它。道教以为，男女交接，若不通房中之术，屡为劳损则伤生害命；若通晓房中之术便可采阴补阳、补救伤损、攻治百病、增年延寿。其生理的依据在于所谓“还精补脑”的假说。《抱朴子·释滞篇》：“人复不可都绝阴阳。不交则生致雍阏之病，故幽闭怨旷而不寿也。任情肆意又损年命，唯有得其节宣之和，可以不损。”从生理上讲，这是有一定道理的。然而道教组织在传播教义过程中，都是将房中术吹嘘为可移灾解罪、转祸为福、居官高迁、商贾倍利、发白复黑、齿落复生、单行而致神仙的“绝密之术”。东汉张陵创立天师道，曾以“男女合气之术”教其徒众。可见道教组织引诱徒众从性的结合达到身心对神灵的体验，并使其由性的交流达到信仰的交流。将性交时的生理性的和情感性的

“高峰体验”与宗教信仰的超脱形骸的精神性“高峰体验”融合为一。

第二，与巫术传播手段并行则有：讲习教义，令人忏悔思过。此是运用语言诉诸意念，完成教义传播。

《三国志·张鲁传》云：

“祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中。造作道书，以惑百姓。”

“鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号师君。其来学道者，初皆名鬼卒，受本道已信，号祭酒。各领部众，多者为治头大祭酒。皆教以诚信不欺诈。有病自首其过。”

注引《典略》曰：

“熹平中，妖贼大起，……东方有张角，汉中有张修。……角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过。……修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为主令祭酒，祭酒主以《老子》五千文使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意，作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地，其一沈之水，谓之三官手书。……及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。……又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除。”

忏悔在信仰团体的传播活动中有极重要的意义。宗教组织的传播目的在于使其信徒笃信教义、谨奉教令，不至离心析志，因而必须使人发生罪恶感。方法常是，利用人的现实苦难，将它解释为人的罪过之报应，神灵之惩罚。令人由肉体痛苦转为精神恐惧。再进一步，示人以解脱苦痛的唯一途径在于信道，辅之以医术疗效，诬说曲解。这样，就调动了人追求精神信仰的狂热和虔诚，自觉接受道义的教化。

道教还编造了“三虫说”，有所谓“既食百谷，则邪魔生，三虫聚”的口诀。三虫，是道教对侵害人体和精神的邪魔的概括。虫有三名，伐人三命，亦称为三尸。一名青姑，专门侵害人的头部。伐人眼，掏空人脑，使人眼瞎皮皱，口臭齿落，鼻塞耳聋，发秃眉脱。二名白姑，专门侵害人的上肢，伐人腹，掏空五脏，使人肺胀胃弱，皮癣肉烂，肌肤萎缩。三名血尸，专门侵害人的下体。伐人肾，掏空人的精髓，使人腰痠背痛，腿臂无力，趾腕疼麻，阴亏阳痿，血干骨枯。三尸虫毒在人生一生中无所不在。它们噬嗑胎块，挑诱人欲。它藏于人的心识之间，使人常行恶事，好色欲，增喜怒，近腥秽，轻良善，惑乱意识，令陷昏危。故而折人寿命，催人速死。因此，为了避免三尸虫之害，道教规定要在甲寅庚申日，上白天曹，下讼地府，告人罪状，述人过恶。上帝或听，给人以适当的惩罚。罪恶轻的，让他在世上继续受磨难，使其追求不断受挫；罪过重的，令其奄归大夜。因而人必须谨慎生活，行善去恶，方可削去死籍，

著长生录。张鲁雄据汉中时，不置长吏，规定对犯法者，原谅三次，再犯后行刑。他所依赖的就是此类令民忏悔、自我约束言行的方法。

第三，利用自然环境，虚设洞天福地的神仙境界。

道教组织利用中华大地上的山岳洞窟，构造了一幅天官地府图。如十大洞天，三十六小洞天，七十二福地。声称每处都由一位神仙真人统治。这些洞天福地，僻远幽暗，人迹罕至，故而最易调动徒众的想象，以为是修仙成道的世外天国。道教教义，旨重玄牝、长生，将自然山川精灵与人体精灵化合为一，故而特别爱好僻远幽暗场所。各派教长，亦多有隐逸山穴，自称积年累月与天地发生感应者。道教极善于借自然界的廓远、幽冥、久固和变化莫测来陪衬其宗教教义。洞天福地一经设立，便鼓动徒众，进香朝拜。当那些山岳岩穴香烟缭绕之际，人也就由不被幻境所感染了。

第四，建立起严整的传播网络。

譬如五斗米道盘踞汉中之时，仿效汉代的亭传制度，在各地建立义舍。汉制五里一邮，十里一亭。亭是来往行旅寄宿之所，也是乡宦管理之所。亭一般建在交通要道上，树华表以为标帜，有饮食止宿之备。亭也是传送文书的驿站。亭旁又设有学塾，供人学读。张鲁任命的五斗米道的祭酒，都居于义舍。义舍之中，放置义米肉，供来往行人取食。义舍就成为五斗米道的传播网络的结构单位。天师道是建立师治系统。“立二十四治以应二十八宿，正气，以六十甲子生人分属各治。定三

十六靖庐、七十二福地、三百六十名山；品秩各置神司之”。^①这里师治系统与神司系统不同。师治系统仿效的是郡县城府治理民物的形式，是管理信徒的组织网络，从而也是组织内信息传播的网络。师治起什么作用，有哪些活动呢？首先，它是奉道者的所属单位。“奉道者皆编户著籍、各有所属”。师的责任包括“录籍，落死上生，隐实口数，正定名簿”。其次，师治是教民聚会的场所。“正月七日、七月七日、十月五日，一年三会，民各投集本治”。按天师道的教规，这三会吉日，天官地神，一切大圣俱下凡，感会师治。十月五日聚会，“听堂上主者宣令科戒”；七月七日中会，“度生命籍，考进中外法气合会之功”；正月七日，“众官举迁，劝赏迁职”，“道化宣流，家国太平”。象这样的集体聚会，还附之以“不得饮酒食肉、喧哗言笑”的斋戒。^②由此可见，道教组织建立了比较严密的户籍制度，将控制管理系统和传播教化系统合为一体。聚会又是十分丰富而集中的组织传播活动，包括伏拜、对校文书、宣令科禁、传达教勅、切磋观摩方术、忏悔服罪、诵持教义等等。

后期的道教组织的清规戒律中也有一些反映对内部传播交流活动的控制的内容。比如《化胡经》老君十二

① 《龙虎山志》引自《中国社会史料丛钞》甲集第428页。

② 参见〔日〕大渊忍尔：《后汉末五斗米道の组织》。（载日本道教学会《东方宗教》第65号）所引原文系《道藏》中史料，《道门科略》、《戒律钞》等。

戒里有“戒之勿骂詈，言当禁呪舌，骂人为自骂，呪人为自杀”、“戒之勿欺诈，言当有成契，欺人为自欺，华词为负誓”、“戒之勿视听，耳目当常闭，远视令精散，极听神溃乱”、“戒之勿言语，其口常当吸，语烦则费焉，多言则有失”等戒条。这些戒条反映了信仰集团用种种关于生命危机的恐吓，在信徒的意识上建筑起排外的屏障，坚决抵制异教观念的侵袭，压抑人的感知觉和思维对客观世界的接近，将信徒的视野和思维严格限定在本派教义的范围之内。另外，在内部的成员交流关系中，强调一体感和默契感。这种和谐的默契，不是建立在个体独立思辨和自由坦诚的交流的基础之上，而是以削除独立思维和自由交流为前提。信仰团体的传播活动，一言以蔽之，不是创造发展“语言—观念”，而是趋同于既定的“语言—观念”体系；通过传播取得的不是世界的真实信息，而是虚构的精神幻想。它用使人精神凝固麻痹的方法，诱人入于信仰的迷狂；以蒙蔽理性的途径，解脱人的现实苦痛。

VI 其他社交团体

除开乡社、行会和宗教组织以外，古代社会里还有一些自由结合的社交团体。宋代以后，民间的结社有了更大的发展。在士大夫和文人阶层中，出现了同乡会、书院、诗社、书画社等社交团体；在下层民众中，有了

诸如锦体社（文身者的组织）、齐云社（蹴鞠者的组织）之类的各种结义拜把的结盟组织。所有这些社交团体，都不同程度地突破了血缘、地缘、职业和信仰的界线，甚至有的还突破了社会阶级的界线，按照人们的志趣和爱好结合起来。当然，其中有些阶级色彩比较明显，逐渐发展为秘密会党和政治集团。比如明代文人的复社、几社便是由文学社团发展为政治社团。东林书院也系由私学组织发展为政治派别。要弄清楚这么繁多的性质各异的社交团体各有什么传播特点，断不是简短文字所能胜任的，这里，我们仅能选出几例来说一说。

首先，来看一看唐宋时在朝官宦们的社交团体。唐代实行科举制之后，官宦中间渐渐形成了一种风气，以主考官员为座主，考举之人自称门生。科考之前，拜谒并投以行卷；科考之后，依据门生关系自然结成社交圈子。座主出差还朝，诸门生出迎设酒接风。座主坐堂上，诸门生坐于两序。《新唐书》里曾记载说，“初举人及第，缀行通名诣主司第谢。其制序：立西阶下，北上，东向；主人席东阶下，西向。诸生拜，主司答拜，乃叙齿谢恩，遂升阶与公卿观者，皆坐酒数行，乃赴期集。”这便是题名局席仪式之一。此外，还有慈恩寺雁塔题名、大宴曲江亭等社交形式。本来科举考士，凭的只是一张考卷，并无多少师生情份，而主考官之所以要招揽门生，及第者之所以要托庇门下，无非是前者将后者援为已之党羽，后者将前者奉为已之靠山，上下交通，互为扶植，形成一个政治宗派而已。上述所有的社交形

式在人际交流方面就显得特别有意义。鉴于由门生而至朋党的政治教训，唐武宗会昌三年中书省奏请皇上勒停进士及第参拜有司、置宴曲江及题名局席等社交活动，其奏曰：“国家设文学之科，求真正之士，所宜行崇风俗、义本君亲，然后升于朝廷，必为国器。岂可怀赏拔之私惠，忘教化之根源？自谓门生，遂为朋比，所以时风浸坏，臣节何施？树党背公，靡不由此。”^①尽管三令五申，但士宦间的种种交谊，尤无可禁止。到了明代，更是变本加厉，以致所谓“师生”之谊胜于父子之情。得罪于父主者有之，得罪于座主者未之有。明代文官因各种各样的社会关系结成小圈子。出生于一省一县的，是为“乡谊”；同一年考中举人或进士的，是为“年谊”；有裙带关系的，是为“姻谊”。据清代学者俞樾考证，士大夫阶层的所谓“同乡会”盖滥觞于宋代。宋人赵升《朝野类要》云：“诸处士大夫，同乡曲，并同路者共在朝，及在三学相聚作会，曰乡会。若同榜及第聚会，则曰同年会。”宋人崔与之《清献公集》有一诗题云：“嘉定庚辰正月二日，杨省书率同年，团拜于西湖，因为游湖之集。”关于团拜之礼，清人钱大昕《恒言录》中引《朱子语类》有所描述。团拜须打圈拜，若分行对拜，则有拜不著处。^②我们大体上可以了解到这类社交团体

① 《日知录集释》卷十七“座主门生”条。

② [清]俞樾《茶香室续钞》卷五，见《笔记小说大观》第十七册。

的特点：（1）在朝官阶最高者、资历最深者自然为核心；（2）顺次按中举之先后排座次；（3）定期举办的社交活动有宴集、题名、游山水、团拜、互访。若其中某成员得升迁，则同贺；遭贬黜，则庇援。在观念上，是将家族圈、乡社圈、职业圈等融合为一了。它成为政治上宗派集团的雏形。

文人士大夫生活中书画琴棋诸般爱好，也成为他们互相交往的媒介。武人则因习武练功，纨绔子弟因习声色狗马，民间则因献供、扮傀儡戏、玩具等结成各类团体。宋代《梦梁录》：“文士有西湖诗社，此乃行都缙绅之士及四方流寓儒人寄兴适情，试咏吟炙人口流传四方，非其他诗集之比。武士有射弓踏弩社，皆能攀弓射弩，武艺精，射放娴熟，方可入此社耳。更有蹴鞠打球射水弩社，则非仕宦者为之，盖一等富室郎君风流子弟与闲人所习也。”“又有锦绣社、台阁社最富，赌钱社、遇云社、女童清音社、苏家巷傀儡社”。明代万历《钱塘县志》亦载：“元时豪杰不乐进取者，率托情于诗酒，其时杭州有清吟社、白云社、孤山社、武林社、武林九友会，儒雅云集，分曹比偶，相观切错，何其盛也。”从这些史料里，我们大体上可以窥见社交团体内部的交流情形以及对社会风气的影响。

在初步描述了社交团体的活动之后，我们想解剖一下古代书院的传播活动。书院作为教育机构，其传播活动既具有文化传承性质，又具有社会传播性质。

书院，发端于唐，兴盛于宋代以降，是中古迄近代

知识分子研究学问、传授思想的组织。唐宋时兴科举，帖括之学几乎毁灭了文化学术，官办之国学、府学、县学除了教人应付科举考试之外，无学可谈。有志于学术事业的知识分子不得不另行开辟自由讲学的组织。退休的官僚为了培植自己的势力，利用有田宅财力之便，收容流亡知识分子兴学。书院由是而发展起来。书院有三大事业，一是藏书，二是供祀，三是讲学。从传播角度来考察，既要看到它的传习学问的活动，也需看到它的日常文化修养。

书院讲学，或由主持者自讲，或别请当代著名学者临时讲演，或由大学者之高门弟子代讲。讲授内容以儒家义理之学、修养之道为中心。讲学方式以会讲为主。明代著名的东林书院的会讲情形是这样：

每年一大会，每月一小会（正、六、七、十二月不举）会讲每次延续三天。会讲首日，恭捧圣像，悬于讲堂。午初，击鼓三声，各具本等冠服，对圣像行四拜礼。礼毕入讲堂，按郡县所属和年齿为序，东西向分坐，对揖而拜。每会推一人为主说四书一章，此外有问则问，有商量则商量。凡在会中，各虚怀以听。久坐之后，歌诗一二章，以为涤荡凝滞，开发性灵之助。须互相唱和，反复涵咏，每章至数遍，庶几心口融洽，神明自通，有深长之味。①

① 见张正藩：《中国书院制度考略》第51页，江苏教育出版社，1985年。

由是观之，书院会讲传播活动主要有三项：礼拜圣像及同志互拜、讨论经书学问、吟诵歌诗。礼拜仪式在于确定书院学术交流的思想基础和彼此的组织关系；讨论经书在于传达研究体会，并往往藉此散播政治文化言论；吟诵歌诗在于交流感情，抒发志意，构成文化熏陶的艺术氛围。东林书院还规定同志会集，交拜宜省繁文、约束随从、不使喧扰、与会者击柝传报知宾方可延入讲堂等，保证会讲交流能在严肃、宁静、专注的气氛下进行，所以，再加上主讲者本人的学力和口才，会讲效果极佳。如陆九渊讲学于白鹿书院，“听者至有泣下”；颜尧焕、胡应清在学道书院分讲论孟，“衣冠森列，听者充然”。到了明代，若王阳明、徐阶等人的讲学，听讲者竟聚至数千人之多。

书院除研究交流学问而外，还着力培养人才，故而书院对于本院听讲的学生有严格定规。朱熹建立了白鹿洞书院，在其定规中申言“教人为学之意，莫非使之讲明义理以修其身，然后推以及人，非徒欲其务记览，为辞章，以钓声名，取利禄而已也”。这也反映了书院教学传播活动的宗旨，主要不在传播知识信息，而在培养理想人格。书院学规犹如禅寺戒条，首标“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”五伦为纲，规定了为学的程序和修身、处事、接物的要领。修身的要领是“言忠信，行笃敬，惩忿窒欲，迁善改过”；处事的要领是“正其谊，不谋其利；明其道，不计其功”；接物的要领是“己所不欲，勿施于人。行有不得，反求

诸己”。^①仅从这几个戒条，我们可以看出书院日常行为模式的抽象原则，还不易看出书院的具体传播方式的特点。程端蒙、董铎学则将此扩充为若干细目，观此细目，对于书院传播圈的特点便可略知大概：

严朔望之仪 书院设云板于讲堂，凡朔望日味爽，斋仆击板，始击，咸盥漱，整衣冠，再击皆升堂。师长率诸生诣先儒前再拜，焚香，讫又再拜，退。师长面西立，诸生之长者相率立齐，向上三揖。……

谨辰昏之令 常日击板如前，再击，皆就案明诵所业书。遇讲书作文之期，则升堂向师长三揖。至夜三鼓，击板方就寝。……

居处必恭 居有常处，序坐以齿。凡坐必直身正体，勿箕踞倾倚，交胫摇足。寝必后长者，……
步立必正 行必徐，立必拱，必后长者。……
视听必端 勿淫视，勿倾听。

言语必谨 致详审，重然诺，肃声气，勿轻勿诞，勿戏谑喧哗，勿及乡里人物长短及市井鄙俚无益之谈。

容貌必庄 必端严凝重，勿轻易放肆，勿粗豪狠傲，勿轻有喜怒。

衣冠必整 勿为诡异华靡，勿致垢敝简率。……

① 《中国书院制度考略》第65—66页

饮食必节

出入必省 非尊长呼唤，师长使令，不得辄出学门。.....

读书必专一 必正心肃容，以计遍数。遍数已足，而未成诵，必须成诵。遍数未足，虽已成诵，必满遍数。.....毋务泛观，毋务强记。非圣贤之书勿读，无益之文勿观。

写字必楷敬

凡席必整齐

相呼必以齿 ①

由此可见，书院传播活动的特点是：（1）它是一个由道学先生统治的社会圈子，它以弘扬儒家义理和道德信条为宗旨；（2）礼拜仪式确立了书院的文化信仰，并明确了组织内的等级层次关系；（3）书院里有两个层次的传播活动：上层为先生及高门弟子之间的同志式的交流，重在交流心得、沟通感情、议论社会；下层为师长对弟子的灌输式教化，重在培养人格，树立并宣传儒学信仰；（4）教化方式以礼节约束为主，遍及生活的一切方面，裁截人性之自然，限制个性之张扬；（5）书院实行内外隔离、封闭式教育，杜塞社会文化丰富信息的传入。诚然，应当承认书院在官学腐朽之后，对于文化学术发展有过重要贡献；但是，对于书院的禁锢僵

① 《中国书院制度考略》第67页

化式教学法的弊病也是不可不谈的。

上边我们讲了士大夫阶层的社交团体的传播方式，现在再来看看下层民众的社交团体。

下层民众的社交团体，多与乡邻、行业、信仰相关联，实带有互相协助的性质。这是众多的小生产者、平民百姓克服己身势单力薄以维持生存的组织形式。北宋年间宋王朝与金签澶渊之盟以后，边州郡的百姓自相结为“弓箭社”。“不论家业高下户出一人，又自相推择家赀武艺众所服者为社头、社副、录事，谓之头目，带弓而锄，佩剑而樵，出入山陬，饮食长技与敌国同。私立赏罚，严于官府。分番巡逻，铺屋相望。若透漏北贼及本土强盗不获，其当番人皆有重罚。遇其警急击鼓，顷刻可致千人，器甲鞍马常若寇至，盖亲戚坟墓所在，人自为战，敌浑畏之。”^①这样的社团属于民间村社的军事自卫组织，其传播联络以信号为主。宋代还有另一类民间社团，属于秘密武装会社的性质。《宋史·薛颜传》所提到的仁宗时耀州的“没命社”是地方上一霸；《曾巩传》和《石公弼传》分别提及的“霸王社”和“亡命社”，则似乎是民间游侠的武装。关于民间秘密组织，清初兴起于闽、台、赣的“天地会”比较典型，其内部传播活动也很有特点。天地会“八拜”之规，“拜天为父，拜地为母”，体现了“合异姓为一家，指天地作父母”的江湖结义思想。奉祀刘关张及八仙，效桃源三

① 《宋史·兵志》

结义；又仿梁山泊英雄，设“忠义堂”为祭祀和议事之所。他们创造了反映其政治观点的文字，写清为“汨”，谓“清无主”；写满为“满”，谓“满无头”，显示其反清态度。他们还创造了联络符号。内部成员发有“腰凭”，证明身份；路途相逢，用暗语联络。问：“从何处来？”答：“洪顺堂”，并吟诵诗一首：“单刀认洪英，双刀复大明，相逢不下马，各自办前程。”他们又编制了一套隐语，叫作“江湖切口”。如称“官府”为“对头”；“官兵”为“狂风”；“有人”为“有风”；“人多”为“风大”；“雨伞”为“独脚”；“被子”为“遮天”；“银钱”为“瓜子”；“制钱”为“芝麻”等等。①此类社团对于封建统治的巩固有相当的威胁，所以，历代朝廷，如果不是出于外患的特殊原因，一般对此类社团采取严厉取缔的措施。由于有这样的威胁，秘密社团的传播方式就设计得相当精致复杂了。元、明、清三朝，阶级矛盾、民族矛盾尖锐。朝廷为了巩固其统治，对于容易引起民众聚合的地方神会、集场、民会、赛社等民俗活动也严令禁止。元仁宗延祐四年六月令罢集场聚众；延祐六年八月、九月连令禁止聚众赛社。清康熙四十八年四月禁止民会。雍正三年二月河南巡抚田文镜禁各属迎神赛会。其令曰：“盖小民每于秋收无事之时，以及春三二月，共为神会，挨户敛钱，或扎搭高台，演唱锣鼓，或

① 参见柯杨：《中国民间社团》，载《民俗学讲演集》，书目文献出版社，1986年。

装扮故事，鼓乐迎神，引诱附近男女，招集远方匪类。初则假托三皇释门清茶等名色，以鼓惑愚民。经旬浹月，聚而不散，遂成党羽，因而焚香设誓，布散谣言，日染月深，而有群刀、铁鞭等会之名，牢不可破。”这位大员在令中规定禁止民众聚会的办法有“密访查拏”、官府与乡地方“合行饬禁”、民间秋冬祈年祭神先行“具稟批准”、限时“不得过三日”“不得继之以夜”、乡地方官严查不力撤职查办、州县及主管失于觉察，以“溺职飞参”、实行连坐；“妇女有犯，罪坐夫男。乡保地邻，知而不举，一并连坐”。●由此可见，虚弱的封建官府对于民间社交的恐惧之深。透过这则禁令，我们对古代民间社交传播活动的形态也有了较为清晰的印象。

中国古代民间还有一些反映了特殊的民俗事象的社交团体，其沟通方式十分奇特。广东顺德地区曾经有过的女子社交组织“金兰契”便是一例。金兰契，俗名诗相知，又名识朋友。一度盛行于女子聚居佣工之地。二女子若平日相处感情融洽，遂结为金兰之契，情同伉俪。其风气先在雇佣女工中流行，渐浸假于大家闺秀，多相率效尤。其契约成立手续，必须双方自愿，颇类法律形式。如双方颇有意，其一方必先备花生糖、蜜枣等物为致敬品，表达结契之意。若他方受纳，即为承诺。履行契约时，遍请朋辈，作长夜饮，朋辈群往祝贺。此

① 《抚豫宣化录告示》卷四，转引自《元明清三代禁毁小说戏曲史料》。

后坐卧起居，无不形影相随。或有异志背约，必兴娘子军为问罪之师，常加以毆辱，几乎成为习惯法。因有金兰契社交组织，女子多共约不嫁人。若迫于父母之命，强为结婚，亦不落男家。女子嫁期，必召集一群女子，作秦庭七日哭，如丧考妣。象金兰契这样的女子社交组织，沟通方式虽怪异，有同性恋之倾向，然实由于传统社会里男女间交往禁忌严峻，感情沟通甚难。若女子由于职业关系突破家庭聚居佣工，便易由一般协助关系发展为感情交流，通过同性友谊的形式转移性爱压抑心理，推而至广，遂发生心理和风气的变异。此种风气一直延续到近代缙丝女工之中，后随男女社交禁忌之开放，文明之演进才逐渐寝息。

综上所述，民间社交团体内部，传播活动重在沟通友谊，交流感情，彼此认同，形成亲同手足的关系。其组织内部并无森严的等级，一般也没有明显的教化灌输倾向，而是以相互感化为主。（若民间社交团体与乡社、家族组织相合，则情况有别。）民间社交团体内的传播交流与惩戒条例相辅相成。传播重在“合同”，惩戒重在“守契”。二者都可归结为一个“义”字。“义”是民间社交团体的普遍的道德信条，也是它们丰富多样的传播活动所反复肯定的基本观念。至于传播媒介及其编码系统，则又因地因情而创制，被赋予了特定的语义。正是这样的传播系统，成为民间组织发展生存的屏护和凝合剂。

第三章

政治领域的传播

治国者分已定，则主相臣下
百吏各谨其所闻，不务听其所不
闻；各谨其所见，不务视其所不
见。所闻所见，诚以齐矣，……

兼听天下，……

——《荀子·王霸》

I 官职演变与信息传达

秦始皇统一六国，建立起了君主专制政体，中国封建社会的基本政治结构由此定型。君主专制政体取代分封制度，使天下政务决策于中央独裁，从而防止了由区

域自治必将导致的国家分裂。然而，天下庶务纷繁，必得由大大小小的官吏层层分职来处理。君主高居于官僚机器之上，如何有效地驾驭这部庞大的机器，便是君主运用权柄的方略所在。

封建君主主要能够驾驭专制政体的官僚机器，必须解决以下几个问题：1. 保证上传下达，信息畅通。君主可以及时掌握国内政治、民情的各种信息，耳聪目明，便于明智地制定决策；2. 保证官员尽职尽责，无佞越擅权的威胁，也无雍滞疏漏的弊害；3. 保证能及时采纳正确的劝谏，调整决策和执行偏向。这三个方面，都关系到信息的传达与处理，是政治管理机制的关键。封建君主专制政体，尤如一座巨大的金字塔，身居九重深宫的独裁者，又如何能够解决好这些问题呢？国家疆域辽阔，事务纷繁，传播工具又十分落后，君主想要及时而准确地掌握各方信息几乎是不可能的；整个官僚机器，是君主权力的支撑，也是君主权力的腐蚀与威胁，这也无法根治；君主独擅天下生杀权柄，一人之喜怒哀乐可以决定天下兴亡，又如何能够保证无佞臣献谏，奸臣进谗，杜塞言路呢？尽管君主专制政体的根本弊病是与其身同在，然而历代执政者，还是设计出一些变通的办法，尽可能地将专制政体的弊害减少到较低程度，使政治局面能得到稳定。中国古代的官职演变，就很有规律地证明了，运用君权，适时地调整官位设置与职责范围，与政治机器内部的信息传达有直接的关系。对于君主来说，有效控制政治信息通道，是分官设职的目的所

在，也是维护并强化君权的基本手段。

秦代建立的政治结构是，皇帝之下设丞相总管行政、太尉总领军事、御史大夫执掌监察百官事务。丞相，作为君主的辅佐，来自各方面的信息汇总于他，或经他请示君主，予以处置。汉代承袭秦制，仍设三公（丞相、太尉、御史大夫）九卿。但是，汉初君主，对于任三公的开国功臣，疑忌很深，便将处理信息机要的责任转移到内廷。皇帝在自己周围安置了一些郎官，其名号有议郎、中郎、郎中、侍郎，品位不高却清要尊贵。他们在皇帝左右处理章奏、草拟诏令，并得与大夫、博士等参与议政。原在九卿中少府治下的尚书台，是内廷中收发文书的小机关，由于掌管机要的责任转至内廷，尚书台的地位也就显得重要了。朝官若加侍中、左右曹、诸吏、散骑、中常侍、给事中等名号，便为内廷行走，在皇帝左右处理信息，扼居权要。这样，丞相的职权便被削弱了。东汉时，“虽置三公，事归台阁”，尚书令“总典纪纲，无所不统”，由内廷事务官变为皇帝直属的政务官。尚书分曹掌三公文书，并负责一切奏书、诏令的传达。和帝以后，皇帝还任用宦官为中常侍、小黄门等官职，传达诏令、掌理文书，行使宰相职权。东汉时期，监察系统由御史中丞和司隶校尉分掌。御史中丞，负责纠弹百官过失；司隶校尉，负责察举一切犯法者。一为耳目，一为爪牙，服务于皇帝。尚书令、御史中丞、司隶校尉，被合称为“三独坐”，成为中央枢机的核心。魏晋时期，尚书台分曹趋密，由内廷的文书机构完全转

化为外廷的行政机构。尚书令及左右仆射，加官录尚书事，总览公文，成为宰相。这样，皇帝左右收发文书，草拟传达诏令的职责，便归于中书监令。曹丕执政，特任用心腹亲随为中书职。中书监令也有了宰相之权。晋以后，皇帝还任用亲侍充当机要顾问，审理中书省长官起草的诏令，并兼领部分宫廷事务，以侍中为首长。这便是门下省机构的发端。东晋迄南朝，朝廷的内外廷政治机构的区分更为明晰。尚书总汇一切文书、政令，为外廷宰相；中书省，设中书通事舍人四五员，直接代皇帝草诏、布诏，分任各部门政务。其下又设领主事十人，书吏二百人，分掌二十一局，机构严谨完备。外廷尚书在政务上反受中书通事舍人的指导。内廷对于外廷的主导关系也表现得较为明显。值得注意的是，南朝士族或居三公高位，或为地方刺史将军，成为军政阉阉，威胁着中央皇权的巩固。因此，皇帝起用寒门士人掌机要，防止士族权臣篡位。

隋朝尚书省、中书省、门下省三个机构直隶于皇帝。中书省（内史省）掌管机要，处理上达皇帝的奏章文书，草拟皇帝的诏令，参与制定政治决策；门下省为皇帝侍从官总机构，负责审议来自中书省的诏令，所有政令都需经门下省而转至尚书省；尚书省是全国政务总汇，下辖吏、户、兵、礼、刑、工六部。三省长官，尚书令、侍中和尚书令并为宰相。另外设秘书省，负责艺文、图籍、档案管理、记录、缮写、校对诸事务。设内侍省，管理宫廷事务。这两个机构主要为事务性机构，

不参与政务机要。隋朝时的监察系统与传达系统合称为三台：御史台、司隶台、谒者台。前两台的职责，系由魏晋时御史中丞和司隶校尉发展而来。谒者台的职责在受诏劳问、出使慰抚、持节策授、申奏冤枉。其官名盖由古代君王传达官“谒者”而来。秦汉时，谒者负责传达使命、陪伴宾相。隋朝定官名为“通事谒者”。后因其职责与中书通事舍人相类，唐朝废谒者官改为通事舍人，掌通奏引纳，承旨劳慰，故选善词令的官员任之。古代奏书上呈是信息传达的主要形式。一部分奏书，按公文程序，经由主管政务部门上达于尚书省；另一部分奏书则直诣阁门投进。类似通事谒者或通事舍人，身居内廷，乃为上达内廷文书的枢机，故尤为权要。

唐初名义上承袭隋朝三省体制，但实际上已经有了变化。尚书省下辖六部，仍为行政管理和行政监督的机构，但其长官并不一定有参与朝政决策的实权。皇帝为防止三省长官权势过重，特定如不加“同中书门下平章事”便不行宰相之职。皇帝随时指派其他职官中必有本官者领“参掌机事”、“参预朝政”、“参知政事”等头衔行使宰相职权。领衔的官员有的品级较低，名义上仍守本官，但每日在皇帝左右执笔办事。高宗时，特定“同中书门下平章事”和“同中书门下三品”为实际宰相的称号。这样中书省和门下省的职能就归于皇帝手下的一个智囊班子。玄宗时，置翰林待诏，掌四方表疏批答，应和文章。又以中书事务繁多，文书多雍滞，置翰林供奉，与学士分掌制诏书勅。在翰林待诏和翰林供奉之上

另有翰林学士，实际上是皇帝的顾问、幕僚、清客，为皇帝待诏，草拟诏令，实为机要秘书。唐德宗以后，皇帝诏书由翰林学士和中书省分撰。翰林学士用白麻纸，中书省用黄麻纸。翰林学士加“知制诰”衔起草秘密诏令，代行中书舍人事，舍人遂为外职。唐代皇帝还任用宦官参与朝政。宦官可以任外职，受武职。代宗时宦官首领内枢密使，为掌宫廷事务及禁军者充任，兼掌机密章奏，传宣诏旨。门下省的职责原为“凡制敕不便时得封奏之，刑狱有未合理者得驳正之，天下冤滞无告者得与御史纠理之，有司选补不当者得与侍中裁退之”。门下省首领名义为侍中，但在唐代，如不带“同平章事”称号，不为宰相职，结果给事中成为门下省要职。凡百司奏钞，侍中既审则给事中驳正违失，诏敕不便者涂窜而奏还，谓之归途。这便是所谓“封驳”。门下给事中，既是由下而上的信息的传达枢纽，又是由上而下的信息的把关人。因此，唐代中央信息转运的程序便是，皇帝及其智囊、机要班子决策，草拟，下达于门下审议，再转至行政部门执行。下而上达的信息通道也依此而逆溯。武则天执政时期，为求民隐上达，不经过中间层次阻隔，设知匭使。匭是特设的匣子，放在宫门四面，标以不同颜色。东为延恩匭，供怀材抱器、希于闻达者投之；南为招谏匭，供匡正补过，裨于政理者投之；西为伸冤匭，供怀冤抱屈、无享受刑者投之；北为通元匭，供献赋作颂者投之。知匭使常以谏议大夫及拾遗补阙充任，处理这些直接上呈的文书。这是一条不需经过官吏

层层中转的直达内廷的信息通道，对于各部官员也有监察作用。唐代君主对政务和地方实行监察的另一个重要方式是设置观察史，或名巡察史、按察使、采访使，往来于诸政之间，访察百官功过和民间疾苦。

唐末宦官任枢密使，操内廷政治。后梁时上人代居其职，与闻机要，代君主宣达意旨，付外施行。宰相和翰林学士皆又为虚职。宋代实际军政大权归于枢密院，枢密使、枢密副使和知枢密院、同知枢密院、参知政事的官员，共为宰执。枢密使相当于同平章事。尚书省左仆射兼门下侍郎，右仆射兼中书侍郎，三省合一。左右仆射并加同中书门下平章事，改中书门下侍郎为参知政事，从而组成君主的政务辅佐班子。宋代仍以翰林学士起草机密诏令，称为“内制”，中书舍人或知制诏掌管的正式诰敕称为“外制。”宋代信息传达的官职亦有所变化。门下给事中成为虚名，另在银台司下设封驳司，代行给事中职，为朝廷信息传达的把关人。元丰改制以后，始恢复给事中。处理章奏文书的职掌归于进奏院、检院、鼓院。进奏院是中唐以来藩镇向朝廷呈递公文、探报消息，或承转诏书的机关。北宋改由朝官监领，南宋隶属于门下给事中，掌受诏勅及三省枢密院宣劄、六曹、寺监、百司符牒，颁于诸路。鼓院隶属于司谏、正言；检院隶属于谏议大夫。文武百官及士民章奏表疏，一般先经鼓院，若不能通过再转到检院。宋代还有谏官和台官。门下省、中书省首长、谏议大夫以下至补阙、拾遗，皆掌侍从规谏之职；侍御史、监察御史专主纠劾

官员。

明代初期，皇帝因担心丞相权重谋篡，废除了中书省及丞相官称，亲自总领六部政务。但是政务文书繁杂，便启用华盖殿、文华殿、武英殿、文渊阁、东阁的大学士充任皇帝的顾问和机要秘书。大学士官阶五品，品位较低，参与机务，称为“内阁大学士”，往往兼尚书或侍郎，加官至一品。文渊阁是庞大帝国的神经中枢，它既象皇帝与文官各部之间的联络处，也象各部院以上的办公厅，又象皇帝的顾问室，或是调解纠纷的调停机构。各部官员所呈奏章文书，一般先经内阁大学士票拟，再呈送皇帝亲览，皇帝内侍宦官建立司礼监，设秉笔太监，根据皇帝旨意批红。因此入阁大学士权势危重，号为“辅臣”。首席大学士，作为皇帝的总顾问和秘书长，号为“首辅”。不过明代大学士还不等于宰相，因为并没有独立的实权，既要受到内廷宦官特别是司礼太监的牵制，也要受到六部尚书、侍郎的牵制，还受到六科给事中的牵制。其权力主要在于他们是通往皇帝的信息通道上的总枢纽。实际上操纵朝政的大权是分掌在台阁大学士和司礼监秉笔太监之手。管理内外章奏上承下达的机构为通政使司。它包括了南北朝的中书通事舍人、唐代知枢使、宋代阁门使和银台司的职能，是君主及其顾问与臣下联系的机构。《明史·百官志》说通政使司的职能为：掌受内外章疏、敷奏、封驳之事。凡四方陈情建言，申诉冤滞，或告不法等事，于底簿内膳写诉告缘由，具状奏闻。凡天下臣民实封入递，即于公厅启

视，节写副本，然后奏闻。其五军、六部、都察院等衙门有事关机密重大者，其入奏仍用本司印信。凡在外之题本奏本，在京之奏本并受之，于早朝汇而进之，有径自封进者则参驳。午朝则引奏臣民之言事者，有机密则不时入奏。凡议大政大狱及会推文武大臣，必参预。掌管各部政务章奏的有六科给事中。各科章奏俱经其手，大事奏裁，小事立断。六科给事中与都察院御史合称科道，或台垣。御史和给事中均有纠劾、建言之权。明代皇帝为了巩固加强君主独裁，任用宦官建立全国特务稽察机构东厂、西厂。这些机构在全国上下无孔不入，监视着官民的一切活动言行，直接呈报皇帝，是皇帝的政治耳目。

清朝的中央政治结构，分为内朝与外朝。内朝机构有军机处、内务府和御前处。外朝机构有内阁及行政官署。政治中枢为军机处。清初，政务机要由南书房处置。后来，机要事转入军机处。军机处大臣，有三四人至五六人，每日晋见皇帝，共同议政，可随时召见，也可自请入见。政务章奏批管必经其手，既是决策机构，又是审议机构，也是起草谕旨的秘书班底。军机处总览政务，内阁反成为喉舌和执行工具。道光以前，皇帝按期御门听政，内阁尚有呈递本章、宣读批管的职务。从名义上说，中外奏章需经内阁票拟、侍读，上呈皇帝；实际上，商决政务只军机大臣承旨，中外奏章便不经内阁，直送内廷。清朝奏本与题本有别。题本由部院按公文呈递，经奏书处直送军机处。奏本是直达皇帝亲览

的，由皇帝与军机大臣亲自处理，不使外廷与闻。康熙雍正时期建立了密摺制度，各级官吏，或由皇帝亲自指定，或由自荐，作为皇帝耳目。用皇宫特制的密匣封入密摺，直呈皇帝。皇帝据此来监察政治和社会状况。皇帝的批复也是亲笔写在密摺上封还给上奏官员。这一套密摺制度，是在正式信息渠道以外，铺设了直通皇帝本人的秘密通信网络，这对于加强君主集权，及时准确了解各方面的信息产生了很大的作用，而且避免了明代特务稽察制度的弊害。清代科道官不在行政系统之列。都察院御史和六科给事中，负责对皇帝规谏、评论政务、纠弹官员及对外实行监察。低级官吏或士人有建议，可由都察院代奏；参处官员或百姓有抗诉者，可向都察院陈述。翰林学士除有草拟、传达诏令、章奏职责外，也可建言和弹劾。

II 君临之术

中国封建君主，挟制亿万臣民，成一己一姓之天下，非有精通权术者，不可维系于须臾。自古以来，政治权术遂成为传统政治文化中最隐密幽深，也最变幻无常的部分。在这众多的权谋方略之中，如何利用、控制人际间的信息交流，是非常重要的方面。

权术的运用，是由于矛盾引起的。中央集权，寡头决策，必然使信息传递的渠道拉长、层次增多。按照信

息传播的一般规律，信息传播工具相对落后的时代，信息渠道越长，层次越多，必然造成传播速度减慢、信息的噪音干扰增加、信息失真程度加剧。这是不利于集权统治的。封建君主高高在上，不可能恃一己之聪明精力，遍览军国大事，不能不依靠庞大的科层化的官僚机构来分职处理。这就埋伏下一个巨深的危机。部分野心勃勃的官僚贵胄，可能利用高度集中的信息网络，虚君擅权；大部分庸庸碌碌、尸位素餐的官僚则有充分的条件来搪职塞责，欺上瞒下。这两种危险，都使得这看上去似乎坚如磐石的君主专制政体犹如坐在火山之上，时刻都有被颠覆、被窒息的可能。

如上我们在分析封建国家官制演变时所看到的，国家政治权力的分划和信息控制的管理，实为一体两面之事。封建君主为了取得“大权独揽，小权分散”的政治效果，使整个体制的结构尽可能包括下列要素：

1. 皇帝的顾问、侍从、秘书班子；
2. 日常的行政事务班子；
3. 监察班子；
4. 信息传达班子。

皇帝的顾问侍从秘书班子可以说是军国的信息总控制机关，是皇帝的五官和手脑。鉴于历代权相篡政的教训，明清的皇帝控制这个班子的办法是：一、不使其成为固定职位；二、使用品位较低的官员处理机要。行政事务班子，系秘书班子演化而来，由处理机要转为处理一般行政事务。这一套官僚机构阵容庞大，却分职设掌，各

有所归，即使难免冗滞误事，也不碍大局。中央机构之间，这两套班子，时常会发生矛盾。这种矛盾恰好又利于君主对臣僚们的控制。在垂直的信息控制之中，秘书机要班底与行政事务班底之间，还有横向的信息反馈和控制。例如，尚书、中书、门下三省，一负责行政、一负责制令，一负责评议，互相制约，共同对皇帝负责。一道诏令的撰定，先须经中书讨论，而后由门下审议，最后颁尚书省执行。执行过程中，时有反馈，可再议再改，就相对减少了寡头政治的谬误。监察系统，在中央集权建立初期，是单线的垂直型的。后来，便分化出监察中央各司百官的、监察地方的和监察刑狱的三支。监察系统与行政、秘书班子的分立，是历代王朝的普遍现象。监察官员虽无直接干预政务的特权，却依法循章弹劾百官，直接对皇帝负责。这也在某种程度上减少了腐败现象的蔓延。监察系统与信息传达系统在功能上比较接近。因此，在明代，监察系统与信息传通渠道往往合二为一，形成庞大的特务组织。而且，直接进入秘书行政系统，便出现了魏忠贤、刘瑾等人擅权的危机。

封建时代，官无常制，职无常守是很普遍的现象。政治体制的动荡几乎无法避免。其原因大约在于：一、秘书、行政、监察、传达各系统之间在君主寡头政体之下不可能有完全独立明晰的划分。因为这种过分明晰的划分，不利于集权统治。但是又不能不有所划分，不划分便易发生擅权，架空君主。只能分而有兼，互相渗透牵制。因此，机构的合并分散、兴废更替都在所难免。

二、君主政体实行人治而不是实行法治，各机构因人而设，也因人而废。机构本身往往没有法律上的地位，它的功能可以随意与夺。三、君主专制与贵族集团、世胄集团之间的矛盾非常尖锐。例如南朝皇帝鉴于皇权与士族的矛盾，悬设三公，起用寒人掌机要，将荣誉、奉禄、品位与实际权势区分开来，用前者的慷慨施与，换取对后者的控制。四、官制的转变，常常施行于非常时期。比如佞臣擅权引起朝野统治秩序的颠覆，或者君主沉痾暴死、溺惑失权，都会造成政治信息网络的混乱。调整官制，疏通信息渠道，或者建立信息屏障，都可能起到在非常时期仍保障国家机器继续运转的作用。因此，及时根据变化了的政治情况，调整官制，与夺权势，是君临之术的首端。

君临之术第二个重要方面，是密察各方。如果说，官制确定了相对稳定的工作秩序和信息流通的网络，那么，以皇帝为中心的密察制度则是要建立更迅速更直捷的通讯渠道，以实现君主对社会臣民的全面监视。在中国历史上，密察制度作为不成文的政治制度由来已久。

《史记》记载，在周代，有乐官分赴城野采风观政的制度；周召共和时期，召公巡行乡邑，树棠树，访民间政。这都还不算什么密察。密察虽兼有访民间政的作用，主要都是为了监督臣民，严防谋反。密察制度包括有，连坐告密法、遣吏循行法、特务侦缉法、密奏传呈法。

连坐告密法，滥觞于秦国商鞅变法之后在社会上普遍施行。其告密范围包括有逃避农战、非议君主吏师、

私藏诗书及盗贼行为等。连坐告密法，一方面使全国人民战战兢兢，互相监视，使谋反势力不易秘密滋长；另一方面又容易造成家族、乡社和政权相辅相成的一体化统治趋于瓦解。过分的社会军事化，容易削弱道德的统治力量，使得人际关系紧张，诬告以图泄私愤之事屡屡发生，反而加剧了社会的沉闷和不稳定。因此，一般君主不是在万不得已的非常时期，并不大张旗鼓地特令臣民告密。《三国志·魏书·文帝纪》载，曹丕于登基后，“初令谋反大逆乃得相告，其余皆勿听治；敢妄相告，以其罪罪之。”武则天、朱元璋等在篡夺政权之后，也都依罪连坐告密法来维持自己的统治。●明永乐皇帝朱棣依赖告密者监视民情。《明通鉴》卷十五载：“（永乐五年六月），以山阳民丁钰为刑科给事中。钰居山阳，见时严诽谤之禁，乃讪其乡人里社赛神事，指为聚众谋不轨，坐死者数十人。法司希指谓‘钰才可用’，立擢之。由是阴间百僚，有小过辄以闻，举朝侧目。”

遣吏循行法，滥觞于周。周代君主设太师以求民情。下置行人、道人、远人，使之深入民间。《周礼·小司寇》条下：“小司寇掌外朝之政，以致万民而询焉：一曰询国危，二曰询国迁，三曰询立君。”秦代分天下为三十六郡，设监郡御史，但非常制。汉代武帝初年，遣丞相分行各郡。至元封五年，分天下为十三部，分遣

① 武则天事见范文澜《中国通史》第三册第110页。朱元璋事见《明通鉴》卷七。

部刺史一人，视察郡国，省察治状，黜陟能否，断治冤狱。同时也临时遣使，抚慰民心、施行赈济，举贤观风，宣扬德教。不过，这种遣吏循行法，往往被历代史官儒生美化为德政的措施。其实，它时常演变为君主实施独裁监视的工具。担负着监察特权的官吏和某些特殊身份的人物，是超越于正规官僚行政机构之外的势力，他们的一纸密奏，常常使各级官僚胆战心惊。因此，百官千方百计对他们进行收买拉拢。皇帝有时苦于官吏集团的互相勾结，不能不屏开官僚，直接任用下层人物充任特殊耳目。唐庄宗喜好戏曲，任用伶官为耳目，伺察百官。^①朱元璋笃信佛教，则以和尚为“特命御史”。《明通鉴》卷七：“洪武十五年四月，诏征东南戒僧屡建法会于蒋山。……辄赐金栏袈裟衣，召入禁中，赐坐讲论。……时时寄以耳目。由是其徒横甚，谗谤大臣，举朝莫敢言。”

特务侦缉法，明代皇帝历代奉行，发展至极端。明代直属皇帝的特务机关遍布全国。除属行政系统的锦衣卫之外，还有极其庞大的宦官特务组织。北京有提督东西厂、京监。地方上有各地守备、镇守、织造、市舶司、仓场监督，以及监军、采办、粮税、矿关等使。东西厂的“密封”奏本，不经过常规渠道，直达皇帝本人。这些秘密情报内容极其广泛，包括市场重要商品价格、各城门出入人员和交通工具、各地窃听来的谈话。史载，

① 见范文澜：《中国通史简编》第三册363页

“每月旦，厂役数百人，掣签庭中，分瞰官府。其视中府会审大狱，北镇抚司考讯重犯者曰听记。他官府及各城门访缉曰坐记。某官行某事，某城得某奸，胥吏疏曰坐记者上之厂，曰打事件。”^①明代尽管建立了相当严整的官制秩序，但是官僚科层制与君主集权的根本矛盾

（在结构功能上的冲突）是无法排除的。官僚科层制越趋严整，君主越有架虚的危险，官僚也越有贪脏枉法的危险。这是君主集权加官僚科层制这样的政体结构的根本性病症。因此，明代皇帝又不能不依靠庞大的特务组织来控制官僚系统和全社会。明代君主权威因此而稳固。但是，特务组织与官僚行政机构的矛盾也就由此而发生。宦官特务虽无可能取代官僚，却有足够的机会影响君主，以此挟制官僚，左右其命运。于是，百官中善于趋炎附势、逢迎拍马者，惟大宦官是从；耿介傲岸不肯屈就者，难免遭谗蒙毁，动辄得咎。特务集团与官僚集团之间的矛盾，则又在另一方面严重瓦解了整个统治阶级阵营，加速了君主专制的削弱和衰朽。

密奏传呈法，有悠久的历史。它作为普遍推行的信息控制的制度，是到了清代康熙、雍正、乾隆年间才确立起来的。清代皇帝（特别是雍正）建立密摺制度，主要是由于：（1）官僚集团中朋比党援，互相勾结。顺治皇帝曾总结历史教训说“朕观宋明亡国，悉由朋党。”康熙皇帝有感于官官相护，党同伐异，曾说：“朕听政四

① 见丁易：《明代特务政治》

十余年，观尔诸臣保奏，皆各为其党。”“即部院大臣，亦多为其子弟互相援引”。^①（2）正规的监察系统丧失了功能。监察官员或与官僚狼狈为奸，互相包庇；或明哲保身，缄口不言；或直接为人指使，进谗图私。清世祖登极之初，即“谕都察院、六科、十三道曰：……近观览尔等未尝明举一清廉持正之贤，未尝明劾一受贿贪脏之辈”。^②顺治九年谕都察院：“尔等自受职以来，凡有应行陈奏之事，竟未一言。”^③顺治十五年谕吏部：“内有见任官私相谗遗者，亦有罢任官通同贿赂者，深可痛恨，……科道各官为朕耳目，岂无见闻，乃竟不行指参，殊负朝廷设立言官发奸摘弊至意。”^④（3）鉴于明代特务系统与官僚系统对峙、倾轧的教训，试图通过密摺制度，将监察功能与行政功能合为一体，利用官僚集团内部的矛盾，使之互相监视、牵制。

自古以来，臣对君递交奏摺，是君主掌握全国军政情况的基本途径。章、奏、议、疏、启、书、记、札子、封事都是奏摺的名称。明代万历年间，臣工递呈的奏摺分为“题本”和“奏本”两种。各衙门以本衙门的名义呈送的称为“题本”。题本由通政司送达宫中，其副本送至给事中办事处。内容大多为弹劾、钱粮、兵马、刑名等例行公事。京官以个人名义呈送的称为“奏本”。

①② 转引自杨启樵：《雍正帝及其密摺制度研究》，广东人民出版社，1983年。

③④ 引自上书。

奏本所呈奏的事项一为到任、升转、谢恩及本身私事，一为呈奏本职以外的事项，如礼部议论军政、军政批评礼仪。这些属于个人的批评或建议，事先不必通知自己的上级，也不必另备副本。奏本由呈奏者自己送到会极门，由管门太监接受。奏本内容在经皇帝批示送交六科给事中抄写公布之前，无人知晓。^①清代初期臣工的报告，分为题本和奏本两种。但都需经由通政司，不易保密。顺治年间，出现了一种叫作奏摺的公文，不拘格式，书体自由，无贴黄、票拟等手续，快捷而保密。它是君臣之间的私人通讯。最初密摺奏事的均为皇帝的家奴亲信。如内务府包衣出身的李煦、曹寅，分别出任苏州织造和江宁织造。密摺内容多为雨水、收成、物价、问安等琐事。此后，渐次发展为监视官场、密告民情的通讯工具。提奏人由少数家奴亲信发展为大批地方官员，最后公然命令中央官吏一并呈奏。康熙皇帝推行密摺制度，自恃“听政有年，稍有暧昧之处，皆调悉之。”“人不能欺朕，亦不敢欺朕，密奏之事，惟朕能行之耳。”^②

密摺奏事是皇帝赋予臣僚们的一种特权。密摺的特色不外乎“密、杂、快”三个字。雍正皇帝在硃批密摺中说：“奏匣原为国家政事有益而须，密之一字最要。……少不密祸不旋踵。”“慎密二字，最为要紧。君不密则失臣，臣不密则失身，可不畏乎？”^③凡摺批密谕，

① [美] 黄仁宇：《万历十五年》，中华书局，1982年。

② 《圣祖实录》卷二七五

③ 《雍正帝及其密摺制度研究》第166页。

若同省互看，或隔省互通，或经过而探听，概照泄漏军机律治罪。密摺内容上至军国大事、民变迹象，下至身边琐事，世间传闻笑语，无所不包。皇帝并不要求这些密摺所奏之事具具确凿，只要求信息覆盖面宽广，便于扩大视听。雍正要求臣僚“非但本省庶务，凡天下有关吏治、民生、兴除、劝惩各事，宜一切罄言毋隐。”“凡有骇人听闻之事，不必待真知灼见，悉可以风闻入告也。”密摺由臣工亲笔书写，然后封存在特制的摺匣内，加特制铜锁，再用黄纸封口，遣家丁直送京都乾清门，交奏事官收呈。有紧急事务，则由千总或把总乘驿递送。密摺传递，绕过了科层呈递的次序，避免雍滞积压误事。

杨启樵先生在《雍正帝及其密摺制度研究》一书中，将奏摺作用归纳为十条，现照录如下：

- “一、官员间相互牵制，彼此监视。
- 二、督抚等大员不能擅权。
- 三、人人存戒心，不敢妄为，恐暗中被检举。
- 四、露章有所瞻顾，不敢直言，密摺无此顾虑。
- 五、有所兴革，君臣间预先私下协议，不率尔具题，有缓冲余地。
- 六、以硃批为教育工具，藉此训诲、开导臣工。
- 七、臣工得硃批之鼓励，益自激励上进。
- 八、人材之登进、陟黜，藉密摺预作安排。
- 九、自奏摺中见臣工之居心制作。

十、广耳目、周见闻，调悉庶务。”^①

上面我们概述了君临之术的诸种监察通讯方法。下面我们再看看封建君主在建立通讯屏障、开辟言路、掌握交流技巧等方面的把戏。

封建君主专制政体，并不简单地只是君主单方面的绝对控制的问题。实际上，君主建立的官制和传播渠道，也可能为臣僚所利用，反过来牵制君主。为了驾驭臣僚，防止佞越，必须建立通讯屏障。其中最重要的是内外臣之间的屏障。三国时，魏明帝曹睿使中书监令为信息总汇，制诏颁诏的专任。蒋济便上疏说，大臣权太重国家就会有危险，左右侍臣太亲信，君主就会受蒙蔽，这是古来的教训。大臣独操权柄，总览枢机，外内勾结煽动，就会动摇君权。必须使内外臣之间形成屏障，互相牵制，惟有君主才能“自览万机”，才利于驾驭。蒋济认为，内外臣在传播渠道上的功能是不同的。大臣接触实事，忠正远虑；左右近侍却接近君主，洞悉其意志。如果悉由外臣掌政令枢机，君主意志无法贯彻，必至大权旁落；如果悉由左右据扼事要，势必外臣恭慎顺媚其上、阴交内廷互为援引，“直道而上者或雍，曲附左右者反达”、“或恐朝臣畏言不合而受左右之怨，莫适以闻”。蒋济认为，理想的君临之术在于“陛下潜神默思，公听并观，若事有未尽于理而物有未周于用，

① 见该书第179页。

将改曲易调。……人君犹不可悉天下事以适己明，当有所付。三官任一臣，非周公旦之忠，又非管夷吾之公，则有弄机败官之弊。……至于行称一州，智效一官，忠信竭命，各奉其职，可并驱策，不使圣明之朝有专吏之名也。”^①蒋济提出的体制建构的方策，即“分决法”，是信息屏障加权限范围，二者相附不可混淆。历代君主都尽量遵循。鉴于内外臣勾结最易颠覆君权的教训，君主对任何这方面的迹象都十分敏感。例如明代徐有贞曾帮助朱祁镇复辟，事成之后被擢升为首相，与司礼太监曹吉祥争宠。曹利用君主的对内外臣交通的忌讳来离间君臣关系。《明史·徐有贞传》载：“帝方眷有贞，时屏人密语。吉祥令小竖窃听得之，故泄之帝。帝惊问曰：‘安所受此语？’对曰：‘受之有贞，某日语某事，外间无弗闻。’帝自是疏有贞。”

由这点也可引出“兼听则明，偏信则黯”的道理。这句话以往都被解释为君主的民本主义倾向，或开明风范，其实是溢美之辞。兼听与分决，也是一体两面之事，是一种玄妙的权谋。概括“兼听”权术的意义有：一、通过兼听，掌握臣僚中的朋党集团的组合关系；二、言会众端，参验人事物理，减少盲目性和片面性；三、听其言观其行，辨忠奸智愚贤不肖；四、言路渠道不一，造成官吏互相监视揭发的态势，使之不敢放肆妄为，并使之相怒相斗，无法结成朋党，等等。当然，封

① 《三国志·魏书·蒋济传》

建君主有时也会因前代覆亡的教训或慑于世道艰险而谨慎听言，求贤纳谏。象《贞观政要》里记载的唐太宗与魏征、温彦博、李靖等人的故事，都能反映出“善听”确有改善君主专制的功能。不过，历代儒生在叙述这类故事时，对它们作了过分的理想化，掩饰了它们实际上所包含的权术的意义。反没有先秦法家讲得深刻彻底。

关于法家的传播理论，后面还有专章讲到，这里单就其传播与权术的关系来看看法家的某些重要的概括。在中国古代的君主专制的政治理论中，儒家提出过“人主不可黜、独、孤”的观点。《荀子·君道》篇说：“人主无便嬖左右足信者谓之黜，无卿相辅佐足任者谓之独，所使于四邻诸侯者非其人谓之孤，孤独而阉谓之危。”所以儒家主张广开言路，运用股肱，建立君臣间的信任通达的关系。荀子还说：“主者，民之唱也，上者，下之仪也；彼将听唱而应，视仪而动；唱默则民无应也，仪隐则下无动也；不应不动，则上下无以相有也（有，亲爱之意）。”“故上者下之本也，上宣明则下治辨矣，上端诚则下愿恣矣，上公正则下易直矣。”^①荀子认为如果君主在臣民面前显得诡诈难测，国家便会有离心离德的危险。法家的看法却与之大相径庭。法家认为君主驾驭臣民的工具只有两个，一是法，二是术。“法者，偏著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。故法莫如

① 《荀子·正论》

显，而术不欲见。”^①法是彰布于天下的普遍准则，它确定了人际社会关系，规范了人们的言论与行为，它是统治者意志的神圣化、绝对化。所以，法也就构成为思想教化的基本内容。术，是惟君主所独操的秘密武器。它的功能是窥察把握社会矛盾，高居于各个势力集团之上调遣驾御。这样看来，法家关于社会信息传播的观念，显然分为两个层面。一是对全社会开放的绝对化一体化的层面——法令普及；二是开辟秘密传通渠道以利分而治之的层面——权术独操。

权术的内容非常复杂，如果将中国历史上种种权术把戏总结一下，可以写成一部大书。这里，我们仅仅从韩非子的《八经》里，摘引数条关于言论交流方面的权术来看一看。

“观听之势，其徵在比周而赏异也。诛毋谒而罪同。”君主要虚己观听，根据臣下的言论赞毁，发现集团朋党的组合关系，便于赏罚。

“言会众端，必揆之以地，谋之以天，验之以物，参之以人。四徵者符，乃可以观矣。”在任何时候都不偏听偏信某一方面的言论。将相互牴牾的言论会同起来，参验自然和人事规律，分辩是非善恶。

“参言以知其诚，易视以改其泽”。判断臣下的心地和才能，要言行两观。言的考察，是将其在不同地方不同时候所说的话互相比较，看其是否真诚忠信；行的

① 《韩非子·难三》

考察，是要将其置放于不同的环境里，看其行为善端（泽）是否改变。言多而不失其诚，行异而不改其美的，便是可信之人。

“执见以得非常，一用以务近习”。掌握判断事理的常识用以鉴别特殊的言行表现。使一人不兼官，一官不兼事，各有所司又各有所编，无有专宠之弊。

“重言以惧远使，举往以悉其前，即迹以知其内，疏置以知其外”。远遣官吏，分别召入嘱托再三，并不使其互相交流，这样使远遣的官吏彼此相疑，不至狼狈为奸。考察某人当前的言行，需回溯其往事，知悉内在关系。从与其人所亲匿的人们那里探察出内情。安置官吏，表面上不必限制监察太死，作出一付放手的样子，让他感觉相对自由，自然地将其内心暴露在外现的行动上，便于考察。

“握明以问所闻，诡使以绝黷泄，倒言以尝所疑，论反以得阴奸”。君主自己心中先需有主见，设问于臣，使不明白的地方明白起来。遣用官吏，不能让其察觉出常规和本意，诡譎驱使，杜绝渎慢之行。有时候故意要说反话，窥察臣下的心中有无阴奸，寻求自己心中疑惑的答案。

“设谏以纲独为，举措以观奸动，明说以诱避过，卑适以观直谄”。规定官吏均有进谏检举的权力，用以防止专任之人独断专行。按照法令采取行动，用以观察奸臣的反应动静。不时申明法规，给予臣民以警告，诱导其避害求安。有时则要卑顺臣民的崇拜，看看哪些人

物是出于忠心，奉正直之道，哪些是出于奸心，曲意奉迎。

“宣闻以通未见，作斗以散朋党，深一以并众心，泄异以易其虑”。常用口头传达的方法透露信息而不见诸文字，其功能可以起到文字传达的效果，又利于更改，有回旋余地。在各政治集团之间挑动矛盾，使之成为抵牾之势，便于互相削弱，瓦解朋党。君主的内心世界必须孤独而深藏，使众人莫测其喜怒，时刻战战兢兢。有时候，又要故意说些假话（与本心相异的话）来排除臣下过分警觉的顾虑。

“似类则合其参，陈过则明其固，知罪辟罪以止威，阴使时循以省衷”。表面上看起来容易混淆的迹象，要参验形名来取决真假。追溯过往经验，弄清固定不变的本质。明知官吏犯了罪，给予及时的惩戒，遏止其嚣张气焰。在暗中派人经常监督侦缉，来审辨官吏的真情。

“渐更以离通比，下约以侵其上”。经常调动官吏，离间瓦解他们彼此的勾结。要让上下级之间的关系形成相互监督。信任较下一级吏民，利用其对上级的利害之争、侵夺之势来构成对该上级官吏的监督。同时，上级对下级也要构成监察制裁的关系。即“相室约其廷臣，廷臣约其官属，兵士约其军吏，遣使约其行介”等等，从而实现所谓“条达之道”。^①

在韩非子总结的充满阴谋气息的君临之术，我们

^① 以上原文均采自《韩非子·八经》

看到，被儒家刻意粉饰的君臣上下左右的政治关系和人际沟通网络里，真是处处陷阱、步步危机。这本是君主专制政体断难避免的局面。要想能应付这种局面，不能不以表面的虚静顺达掩饰内在的高度智力活动的紧张。无论是君臣，略有所松懈疏忽，便有罗网致祸的危险。

III 臣奉之道

在君主专制政体之下，臣吏的地位是十分微妙的。他作为股肱，是君主意志的延伸，成为他的耳目爪牙，教化喉舌；他又作为社会事务的管理者，多少需照顾到民情世态，要能反映天下四方的意愿；他还可能是野心勃勃的谋求个人显达的政治赌徒，要疏通仕途，排除异己，邀宠媚上，获利扬名。这样，各级官吏在政治领域的传播渠道之中，成为一道道信息栅栏，他的道德、策略、意向都对于信息传播的效果发生着影响。

首先，我们可注意的是古代政治观念标柄的“谏诤”或“直谏”传统。谏，用今天的话来说就是正面提意见。无论谏的内容是否正确，方式方法是否合度，谏的行为从性质上总归是极大的忠诚的表现。它是阳谋不是阴谋。尽管它有时会伤害君主的颜面，叫他听着不舒服，下不来台，本质上却是小骂大帮忙。对整个统治秩序有益无害的。例如汉代君臣都很看重劝谏。其途径有：

(一) 谏诤。范围涉及皇帝的行为和施政得失。言事必关乎国计民生，且为一般士庶所关怀。言官的身份没有严格限制。凡三公九卿，守相令长都可劝善讽过，据时事提出对策。(二) 奏疏。通过文字上陈下情，审时度势，呈献建议。(三) 御前会议讨论。在两汉会要中称此为“集议”。系由皇帝出席并主持，公卿大夫博士百官群僚出席的大型辩论会。据史书记载，西汉召开了八十八次，东汉召开了三十九次。内容涉及政治、财经、军事、边交等。其中最著名的，要算汉昭帝始元六年召开的盐铁官营讨论会，还邀请了各郡国的贤良文学（地方政权和民间的代表）参加。(四) 文章辞赋。例如扬雄、司马相如、班固等辞赋大家，根据汉皇喜好文学的特点，在华丽的辞赋之中加入劝讽的内容。(五) 讲经策问。通过皇帝出席的讲经会议，如白虎观会议、石渠阁会议，来表达对政治和道德文化的看法。

古代士大夫对君主行谏，可分为直谏和曲谏两类。史书记载，春秋时赵简子在赵国执政。有位游士周舍在他们门下站了三天三夜。赵简子派人问他，你找我有何事？周舍回答，愿作敢于经常跟你唱反调的臣子，手拿一支笔，每天记下你所犯的过错，这样，积月累年，你的政治就会有成效。于是周舍就作了简子阶下的“直谏之臣”。后来，周舍死了，简子每次听朝，都闷闷不悦。手下人向他请罪。他说，你们也没什么大罪。只是我听，千羊之皮不如一狐之腋。你们每回上朝，只知道唯唯诺诺，再也听不到周舍的反调了，我是为此感到忧虑

啊！①再如晋文公重耳，早年客居齐国。齐桓公对他厚礼相待，将宗女许配他为妻，赠送马车二十乘，让他过得舒舒服服。重耳爱齐女，渐渐不再思念故国。此时他的妻子严厉地对他说，你是一国的公子，穷途末路寄身外国，一些忠诚的士大夫随你亡命，希望有朝一日辅弼你重领晋国朝政。可是你不想着返国执君命，报答忠臣之劳，却贪恋男欢女爱，真叫我为你感到羞耻。人不思上进，什么时候才能创建千秋功业呢？重耳不听。于是齐女就与随从臣子赵衰、重耳的舅舅咎犯合谋，将他灌醉，车载远行。重耳醒了以后大怒，引戈要杀咎犯。咎犯毫不畏惧地说：如果杀了我成就了您，那是我的心愿。重耳由于有了这样忠心耿耿的谏臣的辅弼，才终于成就了霸业。

象这样皆大欢喜的结局，往往不是谏臣们都可盼到的。君主的秉性、好恶，决定了谏臣们的生死。所以，伍子胥的悲剧倒是更普遍的事。伍子胥屡屡苦谏吴王夫差，不可对越王勾践掉以轻心，防止其复辟阴谋，竟致被吴王赐死。伍子胥临死时悲愤地叹息道，在我的坟墓上种上树木，挖下我的眼睛放在吴国的东门上边，我好好看看越军是怎样灭了吴国的！他的话果然就成了史实。在君主专制政体之下，要通过劝谏实现政治使命，非得有极其坚定高尚的道德情操，非得有随机应变、含蓄委婉的表达智巧。韩非子说过，“度量虽正，未必听也；

① 《史记·赵世家》

义理虽全，未必用也。大王若以此不信，则小者以为毁誉诽谤，大者患祸灾害死亡及其身。故子胥善谋而吴戮之；仲尼善说而匡围之；管夷吾实贤而鲁囚之。……故文王说纣而纣囚之；翼侯炙；鬼侯腊；比干剖心；梅伯醢；夷吾束缚；而曹羁奔陈；伯黑子道乞，博说转鬻；孙子臧脚于魏；吴起收泣于岸门，痛西河之为秦，卒肢解于楚；公叔痤言国器，反为悖，公孙鞅奔秦；关龙逢斩；苻宏分脰……”^①如此众多的血淋淋的历史事实，真可谓明珠暗投，宝器弃毁，术士不见用，忠臣沉下僚，岂不令一切忧国忧民的士人感到心灰意冷？于是，从首鼠两端、伸曲适度的人生谋略而计，士大夫们只能更多地讲求“曲谏”。什么叫“曲谏”呢？就是正话反说，反话正说，直话绕着圈子说，实事当作故事说，真的说得象做梦，严肃的说得象笑话，讽刺的说得象唱赞歌，质朴的说得天花乱坠，明白的说得玄乎其玄，简捷的加上一大篇废话，意在说人的先要拉扯上自己，意在批评的先说一大通好话，道理通过形象来比喻，意义放在声气后面去暗示，等等。所以，“曲谏”里头凝聚着真实的中国文化，一种从战战兢兢、窘窘迫迫的境地里开放出的智慧机巧之花的文化，一种在个体生存欲望和社会责任之间走钢丝的文化。举个例子来说。晏子是春秋时一位出名的智者，极善于曲谏。有一回他出使鲁国，将回国时，鲁景公使国人起大台之役。当时天气寒冷，冻

① 《韩非子·难言》

死饿死的人不少。国人希望晏子替他们说说话。晏子向景公交待了国事之后，一起饮酒听乐。晏子于席间说，让我给您献一支歌吧。便歌唱道：“庶民之言曰，冻水洗我若之何？太上靡散我若之何？”歌毕，喟然叹息，涕泗不已。景公连忙说，您是为大台之役感慨吧？那么我马上就将它停下来。另外，象人们传颂至久的触詔说赵太后、颖考叔劝郑伯都是曲谏成功的例子。

荀子在一篇《臣道》的文章中，把臣子侍奉君主，掌握好谏的法则，讲得格外精辟。他说：“事圣君者，有听从无谏争”。如果你承认碰上了圣明的君主，最好不要长一颗自己的脑袋，只要恭敬而逊，听从而敏，以顺上为志，绝对不要提自己的意见。“事中君者，有谏争无谄谀”。如果你碰上的是一位虽不够圣明，却能够听取别人意见的君主，你可以谏争，但必须出于维护君主权威利益的忠心，“端志而无倾侧之心”。“事暴君者，有补削无诤拂”。如果你生不逢时，长不择地，倒霉碰上了暴君执政，你既不能同流合污、曲意逢迎，也不能诤然刚折，直颜谏争。你首先要隐瞒君主的恶行败迹，要放大地歌颂他的哪怕极细微的优点，言其所长，不称其所短。使之久而久之，能明白道理，做好事成为习惯。①荀子固然讲得头头是道，可是，历史上又有哪位孤家寡人不认为自己是圣明天子？又有哪一位甘居中君之位，或者意识到自己的暴虐呢？所以，荀子的教导不

① 《荀子·臣道》

过是要叫大家少说话，不说话，说好话而已。

君臣关系的绝对不平等，使得政治领域里的双向交流变得十分艰难。臣子必须用各种各样的办法，刺探出君主的真意所在，然后才敢于略陈己见。战国时商鞅听说秦孝公下令在国中求贤，要效法秦缪公恢复霸业，就托请孝公宠臣景监来求见孝公。头两次见孝公，商鞅给他讲些三皇五帝、垂衣裳而治的道理，讲得孝公昏昏欲睡。第三次商鞅才敢于讲起实行法治，大兴农战，谋求霸业的道理，孝公大悦，“不自知膝之前于席也。语数日不厌。”^①《史记》上还记载说，齐国的晏子，曾经给齐灵公、庄公、景公三代作辅相，既能保全性命，又能有所作为。他的本事就是奉行节俭力行之道。在齐作宰相，“食不重肉，妾不衣帛。其在朝，君语及之，即危言；语不及之，即危行。国有道，即顺命；无道，即衡命。以此三世显名于诸侯。”就是说，君主了解自己，问到自己，就讲出真话；君主不知己，就增修业行，少说多干，少批评别人，多批评自己，免得引祸烧身；国家政治清明，就顺时而承担使命；政治昏暗，就制秤量之，可行则行，不可行则止。所谓力挽狂澜的傻事是万万作不得的。^②

尽管在君臣之际的交流关系中，臣子处于绝对被支配的地位，但是，君主专制政体不能不依靠内外臣僚处

① 《史记·商君列传》

② 《史记·管晏列传》

理政务，这样，如何顺应既定的政治体制的结构，顺应君主的好恶脾性，巧妙地达到自己的政治目的，是有作为的臣僚所必须掌握的技巧。

春秋战国时期周游列国的一批说客策士在这方面有天才的创造。先来看看孔门大弟子子贡的作为。

田常欲作乱于齐，又害怕邻国干涉，想把齐国兵力转过来攻打鲁国。孔子从存亡继绝的立场，要子贡游说列国使鲁难化解。子贡先到了齐国，对田常说，鲁国又穷又弱，国君愚而不仁，大臣伪而无用，士民懒惰怯战，是不利于攻打的。吴国又富又强，兵器精良，士气高昂，最利于你去攻打。田常怒问道，你让我攻强弃弱是要害我吗？子贡说，如果攻鲁，齐国必胜，君主骄心，大臣得意，就没有您的地位啦。不如攻打吴国，伐吴不胜，国力受挫，内部危机，君主只能依赖您，您就会得到权势了。田常听了大喜，就叫子贡去吴国说动吴王借齐国伐鲁的时候，助鲁伐齐，挑起争端，避免齐国君臣生疑。子贡到了吴国，对吴王说：现在强大的齐国要吞并鲁国，与吴国争强，形势危急。吴国应当借救鲁的名义，攻打齐国，这样名利双收。吴王说，我只是担心越国苦身养士，卷土重来。子贡说，待您伐越之时齐已平了鲁国，这是失时；您伐小越而畏强齐，这是胆怯。勇者不避难，仁者不穷约，智者不失时，王者不绝世。如今您存越显示了仁；救鲁伐齐，显示了智勇威，何愁霸业不成呢？吴王很高兴，让子贡去越国，让越国出兵配合吴国伐齐。子贡到了越国，对越王说，您想报复吴国，吴

国也想破越国。我听说，没有报复之心却让人怀疑是愚笨；有报复之心却让人察觉了，是危险；事情还没做就弄得人人都知道了，更是恶兆。吴王猛暴，君臣关系紧张，忠臣谏死，奸臣当道，国疲于战，民不聊生。您现在应当卑辞尊礼，尽力逢迎煽动吴王好大喜功之心，让他攻打齐国，吴国打败了，是越国的好运气，吴国即使打胜了，必然又去打晋国，晋国必然趁吴国兵疲来攻打它。吴国的精锐在伐齐时已被削弱，灭吴是必然之势。越王极为高兴，大谢子贡。子贡返回吴国，说越王完全屈顺吴国，于是吴王合吴越两国兵力伐齐。这时子贡又跑到晋国，对晋君说，现在吴国攻打齐国，如战而不胜，越国就会消灭吴国；如战而胜之，吴军就会来攻打晋国。晋君很恐慌。子贡说，您且修兵休卒静观事变。结果，吴王果然与齐军交战于艾陵，大胜，便以兵临晋。吴晋争强，晋军大败吴师。越王趁机从背后袭击吴军，灭了吴国，成为一个新的霸主。司马迁总结这段历史说：“子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越。子贡一使，使势相破，十年之中，五国各有变。”^①子贡，区区布衣，为了存鲁而游说列侯，竟取得如此成功，是令人惊叹的。其中确有很深刻的传播学的道理。一、他不是用道德感化或空言欺诳的办法，而是从实力地位出发。这个实力地位是从各方面“借”来的。他借吴的势力压齐，借晋的势力压吴，借吴诱越，借齐诱吴，借吴

① 《史记·仲尼弟子列传》

诱晋。他居然从一贫如洗者成为最强有力的谈判家。二、他明智地把握了当时整个的战略态势，使得对鲁有威胁的各方互相牵制侵夺，给最弱小的鲁国创造了一个最安全的环境。三、他充分利用了各国的内在矛盾和国君的心理，诱使其向自己设计的方向动作。四、他在表达自己意见时，总是显得设身处地，为对方着想，巧妙地掩饰了自己真正的战略意图；五、冷静自然，娴熟地运用当时人们信奉的道德信条，靠劝诱、激励、告戒等手法使国君们就范。六、他极好地隐瞒了总的战略态势，却故意让各国诸侯都能看到这个某个特殊的局部。使对方只看到片面的合理性。用片面的合理性诱使对方犯总战略的错误，或为己所用。由此可知当时孔子不让子路、子张、子石去游说列国，单选中子贡，真是夫子独具慧眼呵。到了战国时期，又出现了苏秦、张仪这样的倾危天下的说客，以三寸不烂之舌，改变了中国大地的政治版图，其运用传播技巧又登上了一个高峰。

正如司马迁所评，这样出身闾阎终于显名天下的政治说客，最大本领是“长于权变”。权变与传播手段的结合，是中国古代政治领域里的传播活动的精要。不仅诸侯和集团竞争要依靠权变，就是在皇帝手下处理政务也不能不懂得权变。诸如，察言观色、投石问路、以虚涵实、假装糊涂、阳奉阴违、瞒天过海等等，都是用权变手法控制政治传播的伎俩。对于身处在各种利益集团的矛盾角逐之间，和侍奉在喜怒无常的封建君主身边的臣僚来说，即使他们本心不想搞阴谋无野心，也不能不

略知权变，用非正规的手法保全自己，实施政治主张。明代万历年间颇有作为的实际“宰相”张居正就是这样。明代皇帝朱元璋因宰相胡惟庸“谋反”，废弃了宰相一职。由内阁大学士辅弼皇帝处理机要政务。在名义上，首辅学士张居正是皇帝的总顾问。协理皇帝批阅公文，草拟诏命，并无政治决策的权力和任免官吏的权力。他为了贯彻自己的政治意图，经常以私人函件的形式，授意他在各地总督巡抚中的亲信、门生，要他们如此如此地呈奏皇帝。然后，他再以内阁大学士的身份票拟批准他自己的建议。有时为了鼓舞亲信，他还用函件暗示他们的升迁。结果，在明代的正式的行政机构之外，又建立了一个以他为中心的特殊行政系统和交流渠道，贯彻他自己的政策。①

张居正还算是一位有所作为的宰相，然而他的作法也反映出在君主专制政体之下，臣僚可以通过对传播渠道的利用来牵制甚至移夺君权。皇帝建立了高度集中的传播网络，反过来，他也必不可免地受到这个网络的控制。例如，明朝万历皇帝一方面受到司礼太监的控制，另一方面又受到内阁大学士的控制。司礼太监的地位是举足轻重的。他们是皇太后与皇帝之间的联络中介，有向皇帝传达太后圣谕，向太后汇报皇帝所作所为的特权。他们又是皇帝与内阁大学士之间的联络中介。司礼太监中的五、六名秉笔太监，权力最大。他们负责研究

① 见《万历十五年》

各种题本奏本，向皇帝作扼要报告，奏章通常在皇帝阅后交送到文渊阁由内阁大学士票拟批答，再由秉笔太监用朱笔楷书复批，其间又可改正内阁票拟。他们还掌管着东厂、锦衣卫机构，对外官和社会进行监视。这样，在整个帝国的政治传播网络里，虽然司礼太监并不处在信息总汇的焦点，但是，由于他们在重要的传播渠道上都处在必经之中介地位，权力就显得极大，对帝国政权的巩固也极有威胁。宏治十二年九月大学士刘健在一封上呈皇帝朱祐樞的奏书中说：“今朝参讲读外，不复见天颜。即司礼监亦少至内阁。上有命令，必传之内侍。内侍传之文书房，文书房传至内阁。臣等有陈说，亦必宛转如前达至御前。”沈德符对此发感慨说：“孝宗朝最称官府一体。而阁臣密奏与主上密谕，上下能达，必内臣数转而始得寓目，盖扞格之端开已久矣。”^①决策者与实施者之间，因联络官的原因反而形成了极危险的阻隔。太监刘瑾对于朱厚照君权的移夺就是利用了明代的这种政治渠道。《明通鉴》卷四十二载：“刘瑾用事，一月之间，中官传旨，几无虚日。瑾欲窃大柄，乃日构杂艺，俟上玩弄，则多取各司章疏奏请为决。上每日：‘吾用尔何为？乃以此一一烦朕耶？’自是瑾不复奏，事无大小，任意剖断，悉传旨行之，上多不之知也。”后来魏忠贤也用了同样的方法对付朱由检。正德五年，刘瑾伏诛，才有人敢于站出来揭露其阴谋。李东阳上疏道：“臣备员禁

① 《万历野获编补遗》卷二

近，与瑾职掌相关。凡调旨撰敕，或被驳再之，或径自改窜，或挟归私室，假手他人，或递出誊黄，逼令落稿，真假混淆，无从利白。”^①这样，君主专制的正常统治秩序就完全被搅得一塌糊涂了。

精研君主专制政治理论的韩非，对于人臣从传播渠道上移夺君权的方略早有过深刻的概括。其后的著名的权奸，如秦代赵高、唐代李林甫、明代刘瑾、魏忠贤、阮大铖等大都如此。韩非子说：凡人臣成奸者，有八术。其一曰“同床”。君主贵夫人，爱孺子，近美色，喜荒嬉是普遍的弱点（人性的弱点）。奸臣必买通夫人孺子使惑其主，并趁君主宴娱醉饱淫乐之时，提出自己的请求，这是“必听之术”。其二曰“在旁”。在君主左右有优笑侏儒，最善于察颜观色，唯唯诺诺，颇得君主欢心。奸臣贿赂君主左右亲信以为说客。其三曰“父兄”。君主的血亲和大臣廷吏是君主的顾问和亲信。奸臣用音声美色迷惑君主血亲子弟，与大臣廷吏阴结联盟，相约事成之后共同进爵益禄，使之成为自己的工具。其四曰“养殃”。奸臣引诱君主纵情声色狗马，尽民力修筑宫室台池，乱其心，纵其欲，从中渔利。其五曰“民萌”。奸臣散国家资财取悦民众，广施小惠树立自己的社会声望。其六曰“流行。”由于人主被虚假的社会舆论雍蔽，听不到各种不同意见，就容易被各种辩说议论所左右。奸臣便广为搜求善于言辩者，以巧饰之言，流行之断，

① 《明史·李东阳传》卷一八一。

向君主贯输自己的主张，移惑其心志。其七曰“威强”。君主一般也受到民意力量的威慑。奸臣便养一些善于巧辩和蛮勇凶狠的人，威胁民众，使自己的意志强行转化为民意，挟制君主。其八曰“四方”。奸臣在国内重赋敛，尽府库，使国力虚耗，不得不在军事和财政上依赖大国。于是就交通大国，以大国之威挟制君主。①在《说疑》篇中韩非子又说：“人臣有五奸，而主不知也。为人臣者，有侈用财货赂以取誉者，有务庆赏赐予以移众者，有务朋党徇智尊士以擅逞者，有务解免赦罪狱以事威者，有务奉下直曲、怪言伟服瑰称，以眩民耳目者。”所有这些“八术”“五奸”，绝大多数都是借各种物质的精神的因素，控制君主的视听渠道，来雍蔽、眩惑、驱遣君主。所以极端的君主专制，往往是从绝对的君主意志始，以君主的昏庸无能、大权旁落为终。最后在中国封建时代的政治中，实际上占着支配权的，是一群依附君权又侵蚀着君权的利欲熏心的官僚！

权臣贵戚当道，忠直之士、法术之士，纵然有明智的政治对策，杰出的施政才能，也无法上达于君主，得到显露和施展。韩非子在《孤愤》中说，当途之人擅事要，诸侯不顺应其门路不能成事，于是外国就为他说话；百官不顺因则不能升迁，就甘心为之遣用；郎中不顺其门不能接近君主，就只能在君主面前隐匿其罪恶；学士不依附他就没有地位和优厚待遇，便只能到处替他

① 《韩非子·八奸》

造舆论。所以，即使权贵自己不活动，不标榜，也会有许多人替他活动标榜。忠直的法术之士就在五个方面，绝非权贵的对手：以疏远与亲近信爱竞争，必不胜；以新兴的涉世未深的资历与习常故旧的经历竞争，必不胜；以不合君主的独立见解与迎合君主的平庸见解竞争，必不胜；以卑贱地位与高贵显要地位竞争，必不胜；以孤特无党援之一人与党羽随从遍及内外的集团竞争，必不胜。因此，君主专制政体，终究要造成蚊聚蝇集的一泓死水，窒息一切有活力的思想，堵塞一切人独立思想和才能的发挥，是断无疑义的。对于那些天真的忧国忧民的士人来说，在他们未涉政坛宦海之前，就已经有一个悲剧结果在等着他们了；而对于所有的利欲熏心的，试图借了历史提供的机会，往上爬的人们来说，只要他们敢于牺牲掉人格，要作腐败的封建帝国躯体上的一条蠹虫，还是蛮有希望的。

IV 社会舆论和社会控制

中国古代社会有两个特征是我们必须知道的。一个特征是它靠着传统的道德规范、行为习惯来维持。生活在这个社会里的人们认识事理，不是靠独立的理性判断。它是礼俗的社会。无数的不成文的、不证自明的规矩使社会达到整合。另一个特征是它靠着等级的绝对强制威慑力量来维持。政治权威占着支配地位。这两个特

征，就决定了古代的社会舆论，从根本上不同于一般意义的“民意”。它的真实的“民意”，是传统的习惯的价值观念和由政治权威、长老权威所左右的集团意识。

在经过儒生整理、改造的经籍中，保留着不少关于远古时代的政治民主的说法。《泰誓》中说：“民之所欲，天必从之。”“天视自我民视，天听自我民听。”似乎表明了古代政治思想中的民本主义精神。班固在《汉书》里好几处描述古代君主政治对于民间舆论的极端重视。

“古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者也。”^①“古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考证也。”^②《公羊传》宣公十五年何休注曰：古时“男年六十，女年五十，无子者，官衣食之，使之民间求诗；乡移于邑，邑移于国，国以闻天子。”俨然描绘出一个反映社会民主舆论的反馈系统。《晋语》卷六叙述赵文子行冠礼，拜见范文子，范文子说：“吾闻古之言，王者政听既成，又听于民。于是乎使工诵谏于朝，在列献诗，使勿兜、风、听、胠言于市（即不使谣言传闻散播于市），辨袄祥于谣（从民谣中辨别政治局面之善恶），考百事于朝，问谤誉于路。有邪而正之，尽戒之术也。先王疾是骄也。”所有这些言论，不可不信，也不可全信。或许进入奴隶制国家阶段之后，远古时代的部落民主制度还以某种形式得以保留。不过，汉儒显

① 《汉书·文帝纪》

② 《汉书·艺文志》

然有故意美化远古民主制的意图。他们在伪造古史系统的同时，也多少伪造了古代民主传统。在经汉儒整理过的《周礼》里面，我们可以看到古代政治与社会舆论的十分密切的关系。《秋官》“小司寇”条下记载这一职务是：掌理外朝的政治，召集民众垂询政见。第一，在国家危难时征询意见；第二，迁国都时征询意见；第三，选立继位嗣君时征询意见。征询意见时，王者面南，三公和州长百姓面北，群臣面西，乡遂、公邑、都鄙群吏面东。小司寇按爵秩尊卑秩序征询他们的意见，以大家的意见供君王决断时参考。小司寇还有一职责，就是在断狱时征询意见，先征求群臣群吏的意见，再征求民众的意见。《秋官》“小行人”条下记载这一职务是：考察各邦国的人民和利害情形记为一书；考察各邦国的礼俗政事教治和刑法禁令的遵守情形记为一书；各邦国犯上作乱和违犯禁令的情形记为一书；各邦国的灾异病害困穷贫乏的情形记为一书；各邦国康乐平安情形记为一书，呈报王者，使之明白天下的事情。《周礼》里面记载的不一定都是历史实情，但是可以肯定，国家机器建立之后，仍在相当长的时间内保留并利用了氏族部落时代的公议传统。只是参加公议的人，从全体居民慢慢确定为各级官员、地方代表和乡间长老、名流。还有一点可以肯定，就是古代国家对于民意的存在是十分重视的。一方面通过一层层的礼法教化来塑造、限制、引导民意；另一方面又注意政策措施在民众中的反响。例如古代民谣，本是“饥者歌其食，劳者歌其事”的自然创

作，往往是最普通的民众的情感意愿的表达。《诗经·魏风·葛屨》：“维是褊心，是以为刺。”《陈风·墓门》：“夫也不良，歌以讽之。”说明民谣时常表达民众内在的不满情绪。而且诸大夫君子也往往借歌谣表达其政见。如《小雅·节南山》：“家父作诵，以究王讟。”《小雅·四月》：“君子作歌，维以告哀。”《大雅·民劳》：“王欲玉女，是用大谏。”林语堂先生曾说：“中国在没有文字报以前，歌谣就是当日的口语新闻。换言之，歌谣也可视作文字报的前身。”^①采诗观风便作为国家掌握社会舆论的基本方法之一。

我们在分析中国古代社会的家族和乡社组织时就已说明，民间舆论在实际上是被长老和地方豪强控制的。当然，普通民众对于国家政治也会有某种态度反响。然而，这种反响只是通过社会中各个利益集团的代表曲折地片面地反映出来的。真正对于传统社会里的政治起着舆论上的监督制约作用的，应当是漫延于决策集团之外的士林中的自由议论。这种自由议论的风气，从春秋时代起，就成为君主专制的矛盾对立面发挥了重要作用。

《左传·襄公三十一年》载：“郑人游于乡校，以论执政。然明谓子产曰：‘毁乡校如何？’子产曰：‘何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也，若之何毁之？吾闻忠善以损怨，不闻作威以防怨，岂不遽止？然犹防川，大

● 见林语堂：《中国报业及民意史》

决所犯，伤人必多，吾不克救也。不如小决使道，不如吾闻而药之也。”这是历代儒生传诵至久的一段历史佳话。子产对于公众舆论的政策是宽容的政策。他把公众舆论视为自己的师鉴，从中检验施行的得失。他懂得，开明的政治要让人讲话。执政者出于忠善仁厚之心，谦逊地倾听各方意见，是缓和、挫折、消解社会不满情绪的最明智的方法；倘若高踞其上，以威凌弱，不许别人有不同意见，那就会造成上下离心离德。对付民意，要象对付洪水一样，一味地堵塞，终有决堤崩溃之时；若善于引导，可化害为利。

在古代政治理论中，对待民意和士林的自由议论，一般有两种态度。崇奉“仁政”的儒家多主张怀柔引导，崇奉“极权”的法家主张镇压禁止。《商君书》里边有许多“去言”的激烈的言论，韩非子也反复申明要以强制力量废私学、私言、私词。秦始皇统一六国之后，六国的残余势力试图复辟。在意识形态上，就表现为崇古非今，主张封建制，反对郡县制。丞相李斯适应秦始皇的政治需要，提出烧书罢言的著名建议。他奏言道：“今诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首。丞相李斯昧死言，古者天下散乱，莫之能一。是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱其实。人善其所私学，以非上所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊，私学而相与非法，教人闻令下，则各以其学议之。入则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下，禁之便，臣请

史官非秦纪皆烧之，非博士官所职，天下敢有藏诗书百家语者，悉诣守尉杂烧之。有敢偶语诗书弃市，以古非今者族，吏见知不举者与同罪，令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药、卜筮、种树之书。若有欲学，以吏为师。”^①由此开了以暴力禁止言论的先例。固然，始皇烧书有其统一字内的正当理由，但这也反映出中央集权的君主专制政体一经取代诸侯分封政体，便不再可能出现春秋战国时的百家争鸣的言论自由的活跃局面。秦始皇虽然创立了中央集权制，却未能使之完全巩固，其意识形态的统一建设也未能完成。西汉前期，由于社会阶级矛盾的紧张，各统治集团间利益的冲突，社会对于政治高压的承受力降低，不能不以黄老刑名之学与阴阳五行学说相配合进行统治。表面上清静无为，内地里严刑峻法。社会上各种议论又开始活跃。汉武帝之时，儒、道、名、法、阴阳各家的争执再一次造成意识形态的危机。于是，又有董仲舒出来，建议用儒家今文经学为全国的统一思想。董仲舒的建议包括：一、“大一统”：请将不属于六经、不合孔子的学说，一概废绝不用，专用儒术；二、“更化”：以仁德代替严刑，以《春秋》经义附会汉朝法律，决断疑难大狱，以轻判处；三、“推阴阳灾异”：取《春秋》所记天变灾异广为附会穿凿，使儒学蒙上迷信色彩。俗儒可用此向朝廷邀宠求进，正直儒生可用此谏诤，挟制天子的独断专行，统治集团可

① 《史记·秦本纪》

借此论证君权的天赋地位，取得思想统治的绝对权威。自此以后，任何有关政治的议论都不得不依托于“经注”的形式来表达了。

不管统治集团怎样视防民之口甚于防川，社会舆论的存在总是无法绝对控制的事实。汉代统治者比秦始皇更有手腕，尽可能开辟各种“正规”渠道，使民意有上达的机会。除了上面我们曾举到的谏诤、奏疏、御前会议、经学辩论会、探访民瘼、著文献赋、采集谣谚等途径外，还有如：“察举策对”。“远求博选，开不讳之路，冀得至谋，以鉴不逮”。通过察举贤良，策题择优，利用士人的仕进心理，收集各种治国良策，同时“美风俗、敦教化”。如：“民众上书”。“四方之士多上书言得失，自衒鬻者以千数。”上书的人有吏有民。民众上书的约为三类：一、有冤屈伸不平者；二、藉言政事上书以作进身之阶者；三、反映民意者。此种上书，并不能完全反映民众的愿望，但却较能反映社会各势力集团的政治动向，对于中央政府协调组织社会是有利的。

由汉代察举、征辟的制度，引起了社会上议论时政、臧否人物的“清议”风气。汉末清议，是统治阶级内部激烈的派系纷争的产物。汉末出现了各式各样的豪强宗族集团。有阴氏、马氏、邓氏、梁氏、窦氏、何氏的外戚集团；有郑众、孙程、曹腾、单超、曹节、张让等的宦官集团；有黄氏、杨氏、袁氏、班氏、荀氏、李氏、王氏、崔氏、应氏等朝臣世族集团；有桓氏、张氏等儒学大师集团；有皇甫规、皇甫嵩、张奂等的关陇强宗集

团。①这些集团互相勾结，又互相争斗，削弱皇权，党同伐异，竭力控制中央政府。所谓汉末清议，不过是官僚集团和儒学集团中的“清流”分子，对宦官集团和外戚集团的舆论斗争。汉质帝本初元年，作为官僚后备军的太学生增至三万人。将军以下，至六百石，遣子诣太学受试，受业满岁，课试以高第五人补郎，次第五人为太子舍人。然而，也正是在这一年，外戚梁冀勾结宦官曹腾，进毒弑帝，迎立桓帝，大权落入梁氏外戚集团之手。从而引起官僚与外戚、宦官矛盾的激化。延熹二年七月梁后殂，立邓后。八月梁冀伏诛。宦官单超等因谋诛梁冀有功，封侯。大权落于邓氏与有功宦官之手。官僚李云上书提出异议，被下狱。同僚杜众、陈蕃、黄琼等上书救援，或下狱死，或免官。延熹四年，皇甫规因破羌有功，坐系廷尉。太学生和官僚就又借他之势，上书攻击外戚和宦官。九年，宦官反击，兴党锢之狱，著名“社会贤达”李膺杜密被捕，二百余人下狱。次年，赦党人，终身禁锢不得进仕。灵帝建宁元年，窦氏外戚集团欲与官僚集团合谋诛宦官，然反及于难。宦官矫诏诛大将军窦武和太傅陈蕃，幽禁太后。次年，宦官集团兴第二次党锢之祸，杀李膺、杜密等百余人，妻子徙边。制诏州郡，大举拘党。此后直到黄巾起义发生十余年间，天下豪杰及儒学行义者，凡结为党人的，皆受到拘捕、禁锢。在宦官集团的高压和利诱之下，太学生亦发

① 参看侯外庐等《中国思想通史》第二卷第333页

生分裂。宦官主持内署太学，太学生便以私行金货、以书画诗赋使艺为务。社会舆论遂进入相当持续的窒息压抑的时期。由此可知，汉代社会舆论的主体是太学生的自由议论，它是统治集团内部政治派系斗争的表现。因为背后有大官僚的权势支持，议论才显得十分有力。然而，社会舆论终于还是作为统治集团互相更替时所借助的力量，是权柄交争的一颗筹码，而演出了一幕历史悲剧。

汉末清议作为历史上最大的舆论抗议运动，从传播学的角度看，有哪些特点呢？第一，汉末普遍的讲经授学的风气，造成了庞大的横向的社会信息沟通网络。本初元年梁太后颁诏令六百石以上官僚子弟入太学。至是游学太学增盛至三万余人。此外，还有数量更大的各郡国学和私人精舍的学生。各地经师，私人讲学注册学生常有数百上千以至万人之众的。^①这些学生的目标在于跻身官僚阶层，于是在求学期间开展了积极的交游拜谒活动。表面上是“交游以方，以文会友”，实质上结帮派，构筑营垒，以依附权势集团为务。有些官僚，如皇甫规，以拔识士生组成其社会基础。象李膺、陈蕃等，都是由贵公子而进身官僚，成为太学生心目中的偶像。京师太学是官僚与社会、官僚集团之间沟通的场所。此外，京师太学生与郡国学生之间也有不少联系。李膺的罪名之一便是“养太学游士，交结诸郡生徒，更相驰

① 《后汉书·儒林列传》

驱，共为部党”。^①太学由此作为交结之地的意义远超过它本身研究经学，发展文化的意义。有的太学生公然认为“今京师英雄四集，志士交结之秋。虽务经学，守之何固”？^②第二，从察举品鉴人物发展为结党结派，互相标榜，邀求声誉，与朝廷对立面的权贵分庭抗礼。象郭泰“善谈论，美音制”、李膺“独特风裁”，“振拔污险之中，蕴义生风，以鼓动流俗”、陈蕃“强于犯上”，都成为领一时风气的人物。在太学和地方上到处流传着各种标榜人物的风谣。诸如“天下楷模李元礼，不畏强御陈仲举，天下俊秀王叔茂”，“道德彬彬冯仲文”，“德行恂恂召伯春”，“五经纵横周宣光”，“关中大豪戴子高”等等。并且有人根据宗党、品级、地域，综合出所谓“三君、八俊、八顾、八及、八厨”等领风气的人物阵容。第三，依附于名门豪族的知识分子们利用谣谚的口语传播形式，极简要迅捷地传播社会政治舆论。当时所谓“乡里之号”、“时人之语”、“时人之论”，“京师之语”，“学中之语”，“天下之称”漫天飞腾。这些谣谚，既褒奖同党，又贬斥揭露政敌。比如朱伯厚敢于弹劾中常侍车骑将军匡超，就有谚语曰“车如鸡栖马如狗，疾恶如风朱伯厚”。周福因早年作过桓帝的老师，被擢升为尚书。与同郡河南尹房植各树朋党。又有乡谣曰：“天下规矩房伯武，因师获印周仲进。”等等。两次党锢之祸以

① 《后汉书·党锢列传》

② 《后汉书·仇香传》

后，士林中的沸沸扬扬的政治议论被血腥暴力压制了。清议的政治性品题，转为对人物的品德、性格、才能、容止、识度的鉴赏，转为对乡土山川景物的叹赞。政治化的公论一变而为玄乎其玄的清谈。

汉代党锢之祸盖由社会舆论与政权对抗之势而起。唐代二王八司马革新和牛李党争又有剧烈的舆论斗争。宋代王安石变法之时，保守派官僚集团从各条信息传播渠道上展开过对王安石的攻击。他们或者通过内线，交通后宫，制造谣言；或者直接给皇帝上疏，力陈变法的危害；或者利用人们的灾异迷信，鼓惑民心，说新法弄得天怒人怨；或者指使人将绘制的流民图上呈皇帝，恫吓威胁，仿佛天下大乱；或者散布流言蜚语，攻击新党朋党比周；或者利用改革派内部的矛盾，暗中拉拢倒戈者；或者利用讲学之机，散布祖宗之法不可废的谬论；或者直接给王安石下书，劝诱他放弃改革政策。王安石为了反击保守派的舆论攻击，则抓住科举、太学乃士林舆论中心的特点，改科举，以时事策问取仕；亲自撰写释经的文字，从利于改革的方面，重新阐释儒家经典；还针锋相对地反复上书神宗皇帝，论证变革措施。^①

到了明代末年，士大夫阶级中的自由交游、结党组社，自由讥评时政的现象再度普遍高涨起来。明代内阁权限缩小，又往往听命于内臣。监察机构中的官员便成为一般舆论的反映者，由此酿成党派之争。天启年间，

① 参看范文澜编《中国通史》第五册第154—173页。

魏忠贤擅权，以东林党为首的士林舆论奋起抗议，为矫正政治付出了巨大的代价。顾宪成、高攀龙等东林党人与汉末党锢中依附宗族以求仕进的太学生不同，与唐代士林中的拘囿于朋党的清流分子也有别。他们是一些潜心研究儒家心性之学的理学家。黄宗羲说他们“论学以世为体，尝言，官辇毂念头不在君父上；官封疆念头不在百姓上；至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上；即有他美，君子不齿也。”^①他们是一些关心政治的知识分子，但关心的不是一己一身的亨通，而是关心国计民生的大事。同时，他们又是秉承着孔孟的遗训，致力于“端居静定”的内在修养，深信“大圣贤必有大精神”，埋头读书，变易其俗肠俗骨，正心正气，体认天理。因此他们联络同志，探讨学问，均不以门派为限。渐渐地，那些“抱道忤时”的士大夫，退居林下的官僚都围拢到东林书院来。东林声望日高，人才济济。每于讲习之余，往往讽议朝政，裁量人物。朝士慕其风气，遥相应和，成为一个使权奸畏惧的社会舆论中心。天启初年，东林党人对朝政极有影响力，引起非东林党人的不满。他们依附于魏忠贤门下，帮助魏阉迫害东林党人。魏忠贤将凡与自己作对的人，都诬陷为东林党。天启五年十二月，他矫诏颁布了“东林党人榜”，宣示天下。列名其中的“生者削籍，死者追夺，已经削夺者禁锢”。一共三百零九人。廷臣方面，

① 《明儒学案》卷五十八上

上自大学士部院，下至台省部曹；外臣方面，上自督抚，下至郡邑，概不能免。^①

明清之际，专制君主和权奸为着巩固自己摇摇欲坠的统治，对于人民的觉醒，士大夫阶级的党社活动和自由言论，采取越来越严酷的高压政策，以冀用暴力加强社会舆论的控制。其主要作法有：

一、整顿学风，不许知识分子过问国事。如，洪武十五年定学风，在学生员，当以孝弟忠信，礼义廉耻为本，必先敬师亲友，养成忠厚之心，以为他日之用。有干预时事，有伤教化者，杖一百，发边地充军。^②当时管理国子监的宋纳，原是元朝降臣，为了讨好朱元璋，极意严苛。致使国子监生自缢者，月不乏人。^③《清会典·礼部》载：“明伦堂之左，刊立世祖章皇帝钦定卧碑，其文曰：朝廷建立学校，选取生员，免其丁粮，原其廩膳，设学院学道学官以教之。各衙门官以礼相待，全要养成人才，以供朝廷之用。诸生皆当上报国恩，下敦人品，所有教条，开列于后：一、生员之家，父母愚鲁，或有非为者，其子弟既读书明理，当再三劝告；一、生员立志，当学为忠臣清官；一、生员不可干求官长，交结势要；一、生员当爱身忍性，凡有司衙门，不可轻入，不许干预他人词讼……；一、军民一切弊病，

① 参看谢国桢：《明清之际党社运动考》第三章，中华书局，1982年。

② 黄佐《南雍志》载，转引自陈登原《国史旧闻》第三册

③ 赵翼：《二十二史札记》卷三一

不许生员上书陈言，如有一言建白，以违制论，斥革治罪；一、生员不许纠党多人，立盟结社，把持官府，武断乡曲，所作文字，不许妄行刊刻，违者听提调官治罪。”这一则石碑文字，赫然在目，典型地反映了专制政体下学生思想和社会舆论被箝制的实情。

二、大兴文字狱。明清两代私人著述愈见繁盛。统治者不可能再来一次彻底的焚书，便通过密布各处的特务耳目，侦缉士人的动向，从文字中搜罗“罪证”横加迫害。朱元璋篡夺天下，建立铁幕专制，最忌恨士人的讥讽，用最严酷的杀戮手段迫使他们就范。高启是当时的名士，对朱元璋不大恭敬，不愿与之合作。他归居青邱，授书自给。朱元璋探得他给友人写的一篇上梁文，望文生义，罗织罪名，将他腰斩于市。^①会事陈养浩作诗云：“城南有嫠妇，夜夜哭征夫”，朱元璋认为他感伤时事，将他投到水中淹死。^②朱元璋本人原系出家之人，后落草为寇。擅据天下之后，极端忌讳别人提及他的“历史污点”。士人中不少人因此罹祸。《朝野异闻录》记载：浙江府教授林元亮作《谢增俸表》，因表文内有“作贼垂宪”句被诛。北平府学训导赵伯宁作《长寿表》，因有“垂子孙而作则”（“作则”有嫌于“作贼”音）被诛。常州府学训导蒋镇作《正旦贺表》，因“睿性生知”（“生知”有嫌于“僧智”音）被诛。怀庆府

① 《明史·高启传》

② 《国初事迹》

学训导吕睿作《谢赐与表》，因有“遥瞻帝扉”（“帝扉”有嫌于“帝非”音）被诛。祥符县教谕贾翥作《正旦贺表》，因有“取法象魏”（“法”有嫌于“头发”之“发”）被诛。台州训导林云作《谢东宫赐宴笺》，因有“藻饰太平”（有嫌于“早失太平”音）被诛。德安府学训导吴宪作《贺立太孙表》，因有“天下有道”（嫌于“天下有盗”音）被诛。就连这些歌功颂德的文章都遭到这种独夫民贼的丧心病狂般的检查，更何况其他的言论呢！明代文字狱，遍布一切文字领域。文人不但因诗伤时感怀得祸，因表章文字音近涉嫌得祸，还因引用古书触犯忌讳得祸、因出试题、试卷文字、考试策问语有讥讪嫌疑得祸。明代皇帝开辟了因人设禁的先例。朱棣杀了名儒方孝孺，令查禁其全部著作，付之一炬。有私藏者，罪至死。查禁范围扩大到凡约略涉及方氏的其他诗文，还鼓励吏民密告私藏方氏书者。万历三十年，礼科给事中劾奏著名哲学家李贽。罗织罪名有三。其一，“刻《藏书》、《焚书》、《卓吾大德》等书，流行海内，惑乱人心”；其二，“肆行不简，与无良辈游庵院，挟妓女白昼同浴。勾引士人妻女，入庵讲法，至有携衾枕而宿庵观者”；其三，“不知遵孔子家法，而溺意于禅教沙门者，往往出矣”。统治者之所以凭空诬陷，完全是慑于李贽“非毁礼法，大张性灵”的叛逆言论。神宗降旨曰：“李贽敢倡乱道，惑世诬民，便令厂卫五城严拿治罪。其书籍已刻未刻者，令所在官司尽行烧毁，不许存留。如有徒党曲庇私藏，该科道及各有司

访奏治罪。”^①清代，文字狱的发生则又有多种原因。清初执政，严禁批评时政是其一；根据满族风俗对文字有特殊忌讳是其二；严禁是古非今的议论流行是其三；憎恶以往文字涉及夷狄之分，中外限防是其四；皇权鼎盛，凡清代钦定之书如《康熙字典》等一字不许增改删疑是其五；严禁士人自由议政是其六。（比如《东华录》载：雍正七年七月。陆生楠尝著《通鉴论》十七篇。一谓封建当复，一谓立储当有，一谓养兵太费，一谓主势太重。又论王安石，又论无为之治。上谕：“逆性由于夙成，交恶因之纷起，实为小人中之肆无忌惮。”因命“正法军前”。）。

三、删改经书。传说，朱元璋读孟子，怪这位圣贤对君主不逊，发怒道：“使此老在今日宁得免耶！”遂命令罢配享。^②洪武二十六年，朱元璋命令检查删节孟子。被认为言论荒谬的凡八十五章，一律删去，几占全书三分之一。删去的文字如“为民父母，行政不免于率鲁而食人，恶在其为民父母也。”“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也”。“有布缕之征，粟米之征，力役之征，君子用其一，缓其二。用其二而民有殍，用其三而父子离。”“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫，闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”。“君之视臣如手足，则臣视君为腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如

① 《明神宗实录》卷三六九

② 全祖望《鲒埼亭集》卷三十五

国人；君之视臣如草芥，则臣视君如寇仇”。“民为贵，社稷次之，君为轻”等等。删定后的孟子叫《孟子节文》，用粗暴阉割后的经典来对社会臣民实行奴隶统治。

四、用文人整治文人。担负删节孟子的责任的，便是一位八十二岁的翰林学士刘三吾。象这样心甘情愿为虎作伥，不惜诬陷告密，干求利禄，充当文坛鹰犬的无耻文人，也是明清时期文字狱黑幕之下的“特殊产品。”无名氏《研堂见闻杂记》载：清代“明史之狱，发难于吴之庸。其后攀染无数。凡藏书及刻书者，一体治罪，严旨逮捕。吴江有两生，一为潘圣章，一为吴炎。平日闭户读书，亦私著明史一部，藏之于家，而未及梓。……其后按籍擒拿，二县令一司理，登门亲缉。……此狱决于康熙二年五月二十六日，得重辟者七十人，凌迟者至十八人，其余绞者数人。”在这一大狱中，遇难者有潘吴两家子女妻妾、亲朋好友，地方长老司理等。告密者分得没收家产一半。在这批无耻文人之中，有趁机挟仇诬告、攻讦指摘，落井下石者，有邀功取宠，以求干进者。他们以举发争功为终南捷径，其是非之心、羞恶之心、恻隐之心，荡然无存！

五、禁毁图书。明清两代禁毁图书的范围，上至经典、史记、诗文、下至笔记、小说、戏曲。凡是不利于思想统治的一总销毁。康熙二十六年刑科给事中刘楷上疏清除淫书，奏曰：“自皇上严诛邪教，异端屏息，但淫词小说，犹流布坊间。……此书转相传染，士子务华者，明知必无其事，金谓语尚风流。愚夫鲜识者，妄拟实有

其徒，未免情流荡佚。其小者甘效倾险之辈，其甚者渐肆狂悖之词。真学术人心之大蠹也。……臣请敕部通行五域直省，责令学臣并地方官，一切淫词小说……立毁旧版，永绝根株；即儒门著作，嗣后惟仰宗我皇上圣学，实能阐发孔孟程朱之正理者，方许刊刻；不许私立名目，各逞己说，貽误后人；……”准奏实行。^①除此等大张其鼓地禁毁外，还有秘密检查的措施。乾隆四十五年十一月乙酉，上谕军机大臣等，“前令各省将违碍字句书籍，实力查缴，解京销毁。……因恩演戏曲本内，亦未必无违碍之处。如明季国初之事，有关涉本朝字句，自当一体饬查。……有应删改及抽彻者，务为斟酌妥办。并将查出原本暨删改抽撤之篇，一并粘签解京呈览。但须不动声色，不可稍涉张望。”^②如此鬼鬼祟祟，作尽删改挖抽种种勾当，足见当时封建统治者对社会舆论和自由言谈的恐惧。

六、编纂四库全书。清代从顺治到乾隆初年，开始由内外诸臣收集遗书。表面上顶着博古好文的幌子，实质上则有查禁社会上自由流转的书籍的作用。乾隆三十八年二月始定名为“四库全书”。采访遗书和删改毁弃遗书的作法同时进行。乾隆三月谕旨下令：“或有妄诞字句，不应存留，以惑后学者，亦不过将书毁弃，传谕其家，不必收存。”不惟边搜边毁，而且将搜求之书妄作

① 《皇清奏议》卷二十二

② 《清高宗实录》卷九二八。

抽删。现存四库全书里，被任意割裂、有意窜改、任意抽毁、因人废言、妄加褒贬造成的疵累，也屡屡有见。后来的学者感叹编纂四库全书之举凡近秦始皇焚书之祸。“书自秦火之后，大厄凡十有一，而以有清乾隆之时，为最后而最烈，计其遭劫，可以稽之于史者，凡七十一万卷。”^①章炳麟《哀焚书》说：“满洲乾隆三十九年，既开四库馆，下诏求书。命有触忌讳者毁之。四十一年，江西巡抚海成，献应毁禁书八千余通，传旨褒美，督各省摧烧益急。自尔献媚者纷起，初下诏时，切齿于明季野史；其后四库馆议，虽宋人言辽金，明人言元，其议论偏谬尤甚者，一切摧毁。……（下列禁毁图书目录，略。）隆庆以后，至于晚明，将相献臣所著，仅有子遗矣。其他遗闻轶事……而被焚毁者，不可胜数也。”^②

综上所述，从氏族部落时期产生的民主议政的风气，在进入奴隶制国家阶段以后，渐渐演变为民本主义的舆论管理。封建君主专制政体和官僚科层制的建立，使社会舆论并不能直接反映民意，往往成为统治集团内部政治斗争的工具和借代物。国家与民意的阻碍和对立便再也无法消除。国家机器尽管设制许多途径来求得民意上达，但是统治阶级与被统治阶级的根本矛盾使得统治者一而再、再而三地加强铁幕化舆论管理，血腥暴力维护着“舆论一律”的现实，切断了民间的横向的政治

① 《国粹丛书》第二集邓实跋文。

② 章炳麟：《检论》卷四

信息流通的渠道，抹杀整个民族对于苦难和黑暗的记忆能力和理智思考能力，分化并腐蚀了社会上最为敏感和尖锐的一群人——知识分子，使他们不是成为攀附权贵，为虎作伥的小人、附庸风雅的帮闲，就是皓首穷经、不问世事、明哲保身的思想的侏儒。整个中国的精神、生命被窒息住，文化长久地徘徊于漫漫黑夜之中。

第四章

古代关于传播的理论观念

有德者必有言，有言者不必有德。

——《论语·宪问》

道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。

至言去言……

——《庄子·知北游》

I 儒 家

当我们初步观察了古代的传播媒介、古代社会组织和政治领域的传播活动之后，我们再来看一看古人是怎

样认识人际间的传播行为的。当然，古代不可能有比较系统的传播理论。可是，人与人之间的言谈举止的交流，人性和人际关系与交往活动的一致性，以及交流与认识、交流与社会控制等等，都是古代哲人、思想家们所关心的问题，他们发表过许多重要见解。这些见解透露着智慧的发现，对今人仍有启发意义。现在我们暂且就按着习惯上的学派的划分来略作介绍。

先来说一说儒家。儒家（本书由于篇幅关系只说及先秦）关于传播的见解，大致可以归纳为三个主要方面的内容：一、人际信息交流和巩固社会秩序的关系；二、传播行为和人格涵养的关系；三、传播的内容和形式方法的关系。

儒家内部各派别的社会观念虽然有些差异，但总的说来，有一个宗旨，就是通过道德伦理的规范确定、内省反思来达到维系人际的等级关系，调和社会矛盾，巩固社会秩序的目的。孔子的社会理想是恢复周礼。礼的概念，是关于社会等级的界域的概念。礼是一种形式、一种表徵、一种定义、一种规范，它是整个社会秩序的象征系统。《论语·颜渊》里说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”人运用自己的器官对外界的接触的交流，都要有礼的约束。礼是一种社会的分寸感，超然的尺度。只有礼才能鉴别人际间传播活动是否会发生积极的作用。孔子说：“道听而途说，德之弃也。”^①

① 《论语·阳货》

凡是不合礼义规范的言论，都会剥夺人的道德精神，使人由善变恶。他还说：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”^①超越了礼义规范的言论、音乐和色彩会使人想入非非，不再安分守己。情欲迷乱本性，就容易做出大逆不道的事来。既然礼是一种界域的标志，不许逾越，那么人与人又怎样能沟通起来，造成一致的社会行动呢？孔子认为，首先要正名分。名分就是社会身份的概念。明白了名分，人就知道该说什么不该说什么，该怎样说不该怎样说，言语就顺达了。言语顺达，别人听了就不会发生隔膜、误会、反感，就会用相应顺达的话表示他的理解、配合，这样事情就能办成。从日常小事到兴礼成乐、决狱处罚的大事，都是基于这种合身分的社会交流来完成的。所以孔子严肃地告诫他的弟子说：“故君子名之必可言也，言之必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”^②

《论语》里面很生动地描述了孔子在不同的社交场合，严格遵守自己特定的社会身份，极有分寸地进行交流活动的风貌。他在本乡的地方上碰到长老非常恭顺，好象不会说话一样；到了宗庙里、朝廷上，话不多，但说得明白流畅。上朝的时候，君主还没有来，同下大夫说话，温和而快乐，侃侃而谈；和上大夫说话，做出严肃而恭敬的样子。在君主面前，说话谨慎小心，略略不

① 《论语·阳货》

② 《论语·子路》

安却言行安祥沉稳。君主让他去接待外宾，他面色矜持庄重，步履轻捷，左右招呼，翩翩如鸟儿展翅。出使到外国，举行典礼，谨慎恭敬，面色矜庄好象作战，脚步也紧凑狭窄，就象沿着一条线走着。①孔子是一位杰出的演员，他的才能就是在每个社交场合，都能明确自己的名分，进入角色。所以他“从心所欲而不逾矩”，处处显得那么得体。他对于任何非礼逾矩的言行都是厌恶的、恐惧的；他一生都不遗余力地攻击各种异端，为着恢复维护连他自己都讲不大清楚的礼，而严谨地执着地生活。

孔子是重视对民的道德教化的。他说过，齐之以刑，不如守之以德。这是儒家与法家的根本不同所在。关于以德化民，他的后继者孟柯和荀况讲的更多一些。孟子说：“仁言不如仁声之入人深也。善政不如善教之得民也。善政，民畏之；善教，民爱之。”②他是讲“仁政”的，仁政的极致，就是不要教训人（更不要强行约束人），而是要感化人。什么是最好的感化的工具呢？就是音乐艺术。荀子说：“夫声乐之入人也深，其化人也速，故先王谨为之文，乐中平则民和而不流，乐肃庄则民齐而不乱。民和齐则兵劲城固，敌国不敢婴也。如是，则百姓莫不安其处，乐其乡，以至足其上矣。然后名声于是白，光辉于是大；四海之民，莫不愿得以为师；是

① 《论语·乡党》

② 《孟子·尽心章句下》

王者之始也。”^①他还说，“夫乐（音yuè）者，乐（lè）也，人情之所必不免也。故人不能无乐；乐则必发于声音，形于动静，而人之道，声音动静，性术之变尽是矣。……先王恶其乱也，故制雅颂之声以道之，使其声足以乐而不流，使其曲直繁省廉肉节奏足以感动人之善心，使夫邪汙之气无由得接焉；”“故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。”^②孟子和荀子对人性的看法本来是大相径庭的。孟子主性善，所以他的“善教”是要激活人性深处的羞恶、惻隐、仁爱之心，使人的行为能合于王道政治的秩序；荀子主性恶，所以他的“乐化”是要顺应着人的自然欲望，将这欲望导向利于巩固社会秩序的方面去。他们都想通过音乐来感化人心，沟通人际关系，达到“和合”的境界。在孔孟荀三个人当中，要数孟子的“自由主义”或“无政府”味道较重些。他不大讲外在因素对人的言行的裁制。荀子的面孔较为严厉，因为他生活在战国，一个崇尚武功法治的时代，又酝酿着君主集权制度的诞生，所以他沾染上了法家的脾气。他最关心的不是横向的人伦关系的和睦顺遂，而是上下通明。他认为，社会的交流沟通，要有一个“仪”，“主者，民之唱也；上者，下之仪也；彼将听唱而应，视仪而动。”这个“仪”，有点不同于孔子的传统的“礼”，它是君主治

①② 《荀子·乐论》

道法则。全社会的信息交流都要以这个为准。这个“仪”要树得高高的，摆得正正的，这样，下面的人才能知道该依什么为本，该追求什么。●荀子是典型的社会功利主义者，他不象孔子那么迂执，不象孟子那么傲慢，他比较质实而干脆。他树起一个“仪”，配合这个“仪”的就是“衡听、显幽、重明、退奸、进良之术”。即听取议论有标准，方针政策摆明处，法则规范大宣传，奸信自退，贤良自进。所以他说：“朋党比周之誉，君子不听；残贼加累之谮，君子不用；隐忌雍蔽之人，君子不近；货财禽犊之请，君子不许。凡流言、流说、流事、流谋、流誉、流愆、不官而衡（横至）者，君子慎之。”●一切都要走从上到下的“正常渠道”，旁通左右者为“流”，下循上导者为“仪”。所以荀子对于传播与社会秩序的关系的解释最富于结构性和实践性。

儒家将人际间的传播与人格涵养视为内在相关的一体。前者是表徵，后者是实质。通过前者可观后者，后者又决定了前者的具体形态。孔子说：“有德者必有言，有言者不必有德。”●孔子特别注重的是人格的德行。所谓“敏于事而慎于言”①，“古者言之不出，耻躬之不逮也”，●“君子欲纳于言而敏于行”②，“刚毅木讷

● 《荀子·正论》

② 《荀子·致士》

③ 《论语·宪问》

④ 《论语·学而》

⑤⑥ 《论语·里仁》

近仁”^①，“巧言令色鲜矣仁”^②，等等，都是说不要讲空话、大话、虚话。与其夸夸其谈，不如少说多作。说一点作一点，言行一致，就是人的德操。孔子一生中 most 厌恶四种毛病——“子绝四：毋意、毋必、毋固，毋我。”^③即不凭空妄测；不绝对肯定或绝对否定；不固执己见，刚愎自用；不唯我独是唯我独尊。这四种毛病，是人们处理彼此关系，进行人际交流时容易犯的。人们往往由于自己性格和思想上的弱点，造成人与人相互理解时的障碍，使亲朋疏远，友好结怨，误会他人，矜夸自己，造成永难弥缝的大错。这四种毛病，既会造成人际间不必要的紧张，又会伤害自我的德性。另一种毛病，也是孔子所厌恶的。“子曰：巧言，令色，足恭，左丘明耻之，丘亦耻之；匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”^④这是说与人相处，花言巧语，用伪善的容貌表面上十足的恭顺的态度，掩盖着窃夺的祸心。内心里深藏着怨恨，表面上却同他要好，寻求伺察着机会好实施报复的谋划。孔子认为这样的行为是可耻的。那么，孔子主张人应当怎样交往沟通呢？从主观上来说，需重视自我德行的修养。交流是为了会友，会友是为了辅仁。要和志同道合的人来往，这才有助于自我精神境界的提高。待人处事，吐纳言语，都要“温、良、恭、俭、

① 《论语·子路》

② 《论语·学而》

③ 《论语·子罕》

④ 《论语·公冶长》

让”。气度温和、用心善良、姿态恭敬、言行质朴、留有余地。他很欣赏晏子的处人之道，说他与别人交朋友时间越长，别人越是尊敬他。人际间的交流，不只是互相利用、配合，更是道德情操的互相感化影响。孔子说：“法语之言，能无从乎？改之为贵。巽舆之言，能无说乎？绎之为贵。说而不绎，从而不改，吾末如之何也已矣。”●这意思是说，严肃而合乎原则的批评，能够不接受吗？改正错误才可贵。迎合己意的话，能够不喜欢吗？分析一下才可贵。盲目喜欢听好话而不加分析，表面接受批评实际不改，这种人是无可救药的。孔子从君子修德的根本点出发来看待人际关系。首先是要分清善恶仁奸君子小人，“毋友不如己者”，未可鸟兽与同群。因为精神境界不同，也就没有共同的语言。“君子喻于义，小人喻于利”。君子之交，仁义情操学问道德为津梁。但是与君子打交道也需注意分寸。“待于君子有三愆：言未及之而言谓之躁；言及之而不言谓之隐；未见颜色而言谓之瞽。”●与君子交谈，没到火候就冒冒失失地触及敏感问题，会让人下不来台，弄得彼此很难堪，这是急躁所致；已经说到关键处却躲躲闪闪不能坦诚相诉，便会造出许多误会，使本来简单明白的变得晦涩不清了；交谈当中根本不看对方的表情反应，只管自己说得痛快，那简直就象个瞎子。这三个毛病，在君子之交

● 《论语·子罕》

● 《论语·季氏》

当中也会造成障碍。说到底，都是自我修养不够才造成的呵！

孟子的气度较孔子要洒脱豪迈。他坚守的是主体的意志情操，一种浩荡薄天的志气。这就是从人性的善根里头培育出来的仁义的精神。所以他并不象孔子那样严谨刻己，却敢于以己为度，伸张自我。当然这个自我是一种经过修养和反省以后确立的道德主体。这也是人际交流的起点和基准。有一回，他的门徒公孙丑问他的学说与告子的有什么不同。因为告子说过，不懂得语言交流，就不会有博大的心志；没有心志涵养，就不能指望有非凡的气度。孟子说，讲没有心志便没有气度是对的；但是说不懂语言交流就不会有心志的涵养则是不对的。^①可见，孟子认为从自我反思内省的途径，而不是从交友实践的途径，便能养育起主体精神。“持其志，无暴其气”是基本出发点。有了这样浩然沛天的志意，该怎样与人交往呢？孟子同“诲人不倦”的孔子又不一样，他认为“好为人师”反倒是人的大毛病。^②“贤者以其昭昭使人昭昭，今以其昏昏使人昭昭。”^③重要的是自己要先明白了世界上的大道理，才有可能将这番道理拿去照耀别人的头脑。他说：“言近而指远者，善言也；守约而施博者，善道也。君子之言也，不下带而道存焉；

① 《孟子·公孙丑章句上》

② 《孟子·离娄章句上》

③ 《孟子·尽心章句下》

君子之守，修其身而天下平。人病舍其田而芸人之田——所求于人所重，而所以自任者轻。”●这是说，世界上的远大的道理，也是最具体最切实的。话不在多，言不在玄，却含义深远，耐人寻味，这才是善于说话的方式。因为，君子本来就并不想强人所难，要充当人们的导师，他只是从自身修养的境地悟到作人和平天下的道理。与人交流只是从主体精神的根上发出的枝条，不是目的和归宿。世人自己昏昏然，弄不懂人生道理却总要喋喋不休地开导人，他们要求别人如何如何，并不想到自己还需要好好修养。孟子主张立足于自我修养。倘若人人都注意自我的修养，共同语言自然就会多起来，便会省去许多无谓的争论纠纷，人也不会再感到他人的存在是自我的压力，在精神上便可获得某种自由和解脱了。人应当立足于自我。世界上往往有很多奇奇怪怪的事情，“有不虞之誉，有求全之毁”，这些构成了人周围的信息的环境，使人忽喜忽悲，忽悦忽怨，完全没有了主心骨，一切以世人的评价为转移。其实，这不是世事的荒唐，而是人自身的荒唐。因为没有了坚定的主体，就只能随波逐流；没有了高度的自觉和自信，就特别容易改变立场、心态、情绪。那么，怎样才能有坚定的主体呢？就是要“居仁由义”，使主体与仁义化为一体。把自我夸张到仁义之外，是“自暴”；放弃了向仁义归向的努力是“自弃”。凡是自暴自弃的人，都是不值得与之打交

● 《孟子·尽心章句下》

道的。❶通过自我修养建立起仁义精神，人才有了真正与他人交往的主观条件。这样的人，在向大人物作游说时，是气宇轩昂，不卑不亢的：“说大人，则藐之，勿视其巍巍然”，❷因为他是根据主体的精神质量来衡量人，而不是看人的地位、爵号这些不值一道的“社会装璜”。人，应当有一种不可轻侮凌犯的尊严，“挟贵而问，挟贤而问，挟长而问，挟有助劳而问，挟故而问，皆所不答也。”❸人与人之间的交流，必须建立在精神、人格的平等的基础之上。对于自以为高贵、自以为优秀、自以为老资格、自以为有功劳、自以为是故旧的人，根本不要去理他。这类人自以为比别人都强，在与人打交道时，有形无形地损害着别人的人格。其实这种人在道德上是不完善的，在思想境界上是肤浅的，与他很难建立持久和谐的人际关系。孟子认为，与人打交道，要学会从他的神情语言里看出他的心思来，这才能达到深度的了解。“存乎人者，莫良于眸子。眸子不能掩其恶。胸中正，则眸子瞭焉；胸中不正，则眸子眊焉。听其言也，观其眸子，人焉廋哉？”❹（廋，隐匿之意。）他的门人问他什么叫“知言”。孟子又回答说，听到不全面的言辞，我知道它的片面性之所在；过分的言辞，我知道它的失足之所在；不合正道的言辞，我知道它与

❶❶ 《孟子·离娄章句上》

❶ 《孟子·尽心章句下》

❶ 《孟子·尽心章句上》

正道的分歧之所在；躲闪的言辞，我知道它理屈之所在。这四种言辞，从思想上产生出来，施及政治会产生严重的危害；如果用它们来指导具体的行政，就会危害国家的具体工作。①这些孟子在几千年前说的话，在今天听起来，仍是耐人寻味的。

荀子的创造性见解是把人际交流与人的认识过程联系起来。人际间的信息交流对于人的认识发生什么样的影响呢？荀子认为，人的认识往往由于内在欲念、情感、原初的认识模式、认识的定型、经验的浅近、想象的虚设、知识的驳杂雍塞、知识的疏漏肤浅、拘泥传统、喜好随波逐流等等偏失，产生蔽塞的祸害。有的时候，交流的内容太少限制了人的思维；又有的时候，交流的太多太杂，也限制了思维。要使人的思维明若洞火，虚怀若谷，善纳善藏，又富于创造活力，必须确立一个内心的权衡来掌握传播交流的分寸。“圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲、无恶、无始、无终、无近、无远、无博、无浅、无古、无今，兼陈万物而中悬衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。何谓衡？曰：道。故心不可以不知道。心不知道，则不可道而可非道。人孰欲得恣而守其所不可以禁其所可？以其不可道之心取人，则必合于不道人而不知合于道人。以其不可道之心与不可道之人论道人，乱之本也。”荀子讲的“道”是天地间

① 《孟子·公孙丑章句上》，参考杨伯峻《孟子译注》第66页译文，中华书局，1960年。

社会间的法则。这法则又体现于“道理”之中。人若不先洞明这番大道理，就不可能真正在行为上“从心所欲而不逾矩”，其内心的糊涂迂执不可药救。他也就不能接近懂得道的人，只能与不懂得道的人同流合污。这是祸乱的根源。荀子认为，人际交流的于人于己有价值的内容，只在于传达真知。传达理悟真知的前提，则在于“虚壹而静”。什么是“虚壹而静”呢？就是说，人心里难免都藏着些成见；可是，人人又都有认识学习的能力，可以通过交流接纳新的知识。（虚，就是吸收新知识的余地。）人们在交流的过程中必然会得到十分丰富博杂的知识，这些知识把人的脑袋塞得满满的，容易使人迷惑，莫衷一是；可是，人又有选择综合知识并使之系统化的能力。（壹，就是对吸收掌握的知识进行整合。）人人难免在同外界信息打交道的时候，志意分散，情灵摇荡，行为躁动不宁；可是，人还是有可能把握鉴别各种信息的准衡，保持宁静的超然澄彻的精神状态。他说，“不以所已藏害所将受谓之虚”；“不以夫一害此一谓之壹”，“不以梦剧乱知谓之静”。不固执成见，不偏执一端，不耽于狂想，这就是“虚壹而静”，也就是清明的理性境界。任何人，只要达到这样的境界，就可以通过交流学问找到世间的真理。①

荀子认为，交流和思考是掌握真理的必由之路。在这一点上他比孟子全面。不过，他也指出，人性的弱点，

① 《荀子·解蔽》

往往造成交流和思考的障碍。“凡人之患，蔽于一曲，而闇于天理”。他列举的弱点有：过甚的欲望、过分的厌恶、只看事物的发端、只看事物的结果、好高骛远不切实际、只看近旁迷信经验、广涉无边驳杂无理、浅尝辄止自满自得、迷信往古无微不信、惑于流俗游谈无根，……所有这些毛病，相映为蔽，置人于重重屏障之中。^①所以，人若要求得真知，首先要知道这些认知和交流方面的陷阱，要明白，“夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之”。要打通各个交流学习的关节，疏通吸收知识的渠道。

君子的认知活动应如上所言，那么，他的言谈又该遵循什么样的方式呢？荀子生活的时代是个说客显达、辩士如云的时代。孔子的“木纳”不大合乎时宜。而荀子又是要为将来的君主专制煞费苦心地作设计，当然，又不能学着孟子的样儿“藐大人”。他提出“君子好辩”，“必合于礼义”的主张。“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言；虽辩，君子不听。法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。”从他这儿开始，就强调，人活在世上必须说漂亮话，规矩话。不规矩，是奸邪，不漂亮，是鄙俗。^②他说，世上的言论，可以分为三等：“有小人之辩者，有士君子之辩者，有圣人之辩者。”圣人之辩，是那种不需要事先思索，讲出来就

① 《荀子·解蔽》

② 《荀子·非相》

能自自然然、恰到好处的话；士君子之辩，则是那种经过深思熟虑，讲出来又漂亮又有内容，又洒脱又合规矩的话；那些小人奸雄的言论却是：“听其言则辞辩而无统，用其身则多诈而无功，上不足以顺明王，下不足以和齐百姓”，这是蛊惑人心的言论；还有，说话吞吞吐吐，掩藏真情实意，就象一个奇伟男子却趴在那里唯唯诺诺，更是佞恶奸人的言语。荀子说，这种人，比盗贼还危险。盗贼还有可能教而自新，这些小人奸雄，是不可救药的，因此“圣王起，所以先诛也，然后盗贼次之。”^①荀子关于奸人言谈，虽然有其合理的成份，他却是最早在理论上论证了“文字狱”的“合理性”的人。从另一个意义上说，他也是最早论证了对社会进行舆论欺骗的必要性的。梁启超曾说，中国封建专制数千年奉行的是荀学。若要有民主启蒙，先就要打倒荀学，可谓真知灼见！

儒家不但在人际交流与道德修养、认识和社会控制方面提出了殊多富于智慧的见解，而且，关于人际间交流的技巧也作了一些总结。

孔子说，“不学诗，无以言”，很讲究按照春秋时代的风气，借诗言志，文质相附。他的门徒子张学习怎样才能做官扬名。孔子教他说，“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡

① 《荀子·非相》

悔，禄在其中矣。”^①就是说，你想做官做得大且做得长久吗？就要多听少说，听得多了就没有弄不明白的事，少说话就不会露了自己的马脚；另外还要多看少干。看得多了就没有避不开的危险，干得谨慎就没有可后悔的。孔子很讲究不直接用言语，而多用姿态容貌等方式进行人际交流。与人交际，先要“察言观色”。见什么人，作什么姿势，说什么话，都极有讲究。碰到君子同他讲道德文章，碰到小人同他讲功利之事，不然对方就听不懂你的话。同人讲话，举一反三，不再重复。^②要疏远人，亲近人，都先拿出一定的容貌、颜色来，让对方自动地远离或趋近。^③

孟子，本人即是我国有名的辩说之士。我们打开《孟子》，劈头一章“梁惠王章句”就展现了他过人的驾驭语言的高超技巧。他善于借景、引喻、征史、说故事来左右逢源地讲道理。一会儿铺陈，洋洋洒洒；一会儿思辩，慎密无懈；一会儿辞气犀利直点要害，一会儿绕道而行，诱得听者不知不觉入港。梁惠王、滕文公等往往被他说得或如痴如迷，或窘困不堪，或茅塞顿开。

荀子关于“谈说之术”有一番精到的总结。“矜庄以莅之，端诚以处之，坚强以持之，譬称以喻之，分别以明之，欣欢芳芳以送之，宝之，珍之，贵之，神之；

① 《论语·为政》

② 《论语·述而》

③ 《论语·泰伯》

如是则说，常无不受；虽不说人，人莫不贵。夫是之谓为能贵其所贵。”^①这段话的意思是说，你要想让别人接受你的观点吗？你就得作出严肃庄重的样子端端正正地坐着；内心里怀着诚恳和正直；观点立场必须坚定，毫不妥协游离；说话要明明白白，善于用生动切近的事例；分析问题条理清晰；其中挟带着欢欣而高昂的热情，也往往需要顺着言谈之势加以扩充、引伸、夸张、强调，直至吹得神乎其神。这样一来，总能打动说服对方；即使对方还不能完全被你说动，他也会看重你，佩服你；因为你对于自己的见解有一种真诚得令人感动的信仰。

荀子对于人际交流、传达思想的另一个重要的贡献，是极端重视名词概念的建立和运用。荀子指出，时下之人运用名词概念有三种错误。第一种是只看到名词表面上的区别，不管它们所指的概念的内在联系。如“杀盗非杀人”，就是“惑于用名以乱名者也”。解除此种错误的办法，是看某名词是怎么来的，人们又是如何运用它的。第二种错误是割裂开事物实体和它的形态功能的关系，用以否定人们对事物形态功能的名词把握。如“大钟不加乐”、“山渊平”之类。这是“惑于用实以乱名者也”。若深入了解事物的根由，看清实体与功能的联系，明白什么时候用表述实体的名词，什么时候用表述功能的名词，就可以排除这个错误。第三种错

① 《荀子·非相》

误是混淆名词上的种属类别，惑乱它们所指的不同的概念含义，如“马非马”。（按，指公孙龙“白马非马”论，荀子认为是惑于形色之实而乱白马之实。）根据约定俗成的理解，依从日常经验所接受的事实，而不迷惑于表面上的言辞，就可以避免这类错误。在日常语言中，概念的混乱，或者利用语言的复杂性故意制造概念的混乱，是所谓“邪说辟言之离正道而擅作者”产生的根源。荀子便大声呼吁要“正名”，“名定而实辩，道行而志通，则慎率民而一焉。故析辞擅作名以乱正名，使民疑惑，人多辩讼，则谓之大奸，其罪犹为符节度量之罪也。”^①他还说，“奇辞起，名实乱，是非之形不明”，就是守法的官吏和博学的儒生，都被搞糊涂了。圣王起，

“必将有循于旧名，有作于新名。然则所为有名，与所缘以同异，与制名之枢要，不可不察也。”不然，“异形离心交喻，异物名实玄纽”，“如是，则志必有不喻之患，而事必有困废之祸”。^②什么是“制名之枢要”呢？总的说来就是名实相附，约定俗成。“名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓不宜。名无固定，约之以命实，约定俗成谓之实名”。^③词语中有最基本的不易变更而又易懂的，是“善名”。又有根据事物的属类、形状、处所而定的各种词语。这些词语又往往在相应的范畴层次上共指一个实体。表面上有别，实质上可

① 《荀子·正名》

②③ 《荀子·正名》

互换使用。这些都不可不察。荀子说：“道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说，正名而期，质请而喻，辩异而不过，推类而不悖，听则合文，辩则尽故。”^①大凡利于圣王之道的传播流通，利于人们准确地交流思想的方式，无不建立在词语明晰的基础上。

人际交流，不只是宣传自己的主张，也不只是交流切磋彼此的认识，还是确定和发展人际间的社会关系。所以，荀子又提出，礼恭、辞顺、色从而后可言接的君子交流之道。有人来打听某人的劣迹，不要告诉他；有人来报告某人的坏话，不要去询问了解；有人散布某人的恶行，就把耳朵堵上。有人气势汹汹非要争个输赢，就不要跟他争辩。遇到志同道合的人就与之来往；志不同道不合，就躲得远远的。礼节到了，彼此尊重才可以交谈；言辞心平气和，不刁钻古怪，不咄咄逼人才可以共同探讨真理。碰到不可交谈的人却非要与之谈，是浮躁；碰到可以交谈的人却沉默不语，是隐晦；不看对方的气色只管自己讲得痛快，简直就是瞎子。所以，荀子告诫人要“谨顺其身”，“不傲（躁）、不隐、不替”。^②在交流过程中，既要有主见，又要待人宽容，这是“度己则以绳，接人则用榘（楫）”之法。绳，是量曲直的标准，“度己以绳，故足以为天下法则矣”；楫，是渡

① 《荀子·正名》

② 《荀子·劝学》

往彼岸的工具，“接人用樗，故能宽容，因求以成天下之大事矣”。荀子说，君子有才能，要能容得下弱不任事的人；君子有智慧，要能容得下愚笨不化的人；君子渊博，要能容得下知识浅薄的人；君子纯粹，要能容得下思想驳杂的人。出于仁厚之心，采取兼容之法，君子就可以和任何人和睦共处，成就他的一番大事业。^①从这一点看，主张舆论一律的荀子还有着他豁达远虑的一面。

II 道 家

在《老子》（又为《道德经》）和《庄子》这两部书里，记录了先秦道家关于信息传通的一些见解。这些见解是从古代的宇宙本体论和人生智慧及策略的方面着眼的，与注重维系人伦关系和社会秩序的儒家有很大的区别。

我们先来谈谈老子的观念。《老子》“德经”第一章曰：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。”宇宙万物的基始、本源、终极、渊藪、归宿，是“道”。而这个“道”，是只可意会，不可命名，也不可传达的。人们称它为“道”，只是勉强这么说，也可以随便称它为大、为始，为空，为一、为元，为无，为虚……都无

① 《荀子·非相》

所谓，反正是不可谈说的。“道之为物，唯恍唯惚”。^①“道隐无名”。^②可是，“道”却并不神秘、超然。“惚恍中有象，恍惚中有物。窈冥中有精，其精甚真，其中有信。”^③当然，既是“道”里头有一切，又是一切中皆有“道”。“道”却又不等万事万物的集合总汇。万事万物只是“道”的形，“道”的伪，“道”是形伪背后（或底里）的精髓。“道”是玄冥，它没有成分要素，没有矛盾运动。变化不居的，形迹分明的，仅是“道”的物象。“道出言，淡无味”。它是永远虚静沉默的。因而“视不足见，听不足闻，用不可既”。^④“大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形”。^⑤老子基于这个宇宙本体论的观念，就把世界分为真的和伪的、不可言说的和可以言说的。在老子的眼里，人们平时孜孜营求的事业，唠唠叨叨的言语，啰嗦繁琐的往来，都是一种“伪”。奋斗索求的愈多，丧失的也就愈多；学习的愈多，愈是糊涂，距离真知也就愈远；互相来往交流得愈频繁，人际的关系愈紧张愈疏远。信息流通和人际互动，使得人们自己给自己树起一道屏障、欺骗的栅栏，更难于把握宇宙和人生的真谛。从这个意义上，老子完全否定了社会生活中信息传播的价值。

老子说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人

①② 《老子·二十一章》

③ 《老子·四十一章》

④ 《老子·三十五章》

⑤ 《老子·四十一章》

口丧。”①宇宙间最纯正的色是白，最纯正的音是无声，最纯正的味是无味。人的视听官能一旦接触到各方面的信息，就进入到一个他不能自我控制的惯性运动里，再也不能回到其生命本体的存在（即“生命的零点”）。这是人类莫大的愚蠢和悲剧。老子以超然的悲悯的姿态看取宇宙人生，他所考虑的，是如何才能永久地摆脱这个嘈杂的、污秽的、盲目运转的、自我颠覆的世界。“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复”。②难道还需要别人来告诉你什么是真伪、善恶、是非吗？一个人最大的智慧，只在于他抛开了来自生活世界的一切信息诱惑之后，才从他的生命本体里头焕发出来的。达到这样的境界，人就好像站在世界舞台的外边，来看那一出出的戏。你看那些戏，演得是何等的悲壮、精彩、颠沛淋漓的哟！可是，“夫物云云，各归其根。归根曰静，静曰复命，复命曰常”。③没有什么不走向它的反面去，不在绚烂之极归入平淡，喧腾之巅化为沉寂，奋进之终沦于死灭。一切都没有什么意义。意义只是一个永恒的复归、静默、宿命。世界上没有那么多的道理，只有这一个道理，它是最最简单的、明白的，只要人超脱开他生活的世界，自己便能悟到。懂了这唯一的道理，一切的一切都能理解，都能容忍，都能应对。人还需要语言作

① 《老子·十二章》

② 《老子·十六章》

③ 《老子·十六章》

什么？还需要信息交流作什么？还需要他人作什么？“不知常，妄作，凶。”^①不明白这个道理，想无止境地追求、领略，无限制地征服占有，想阻挡运命的回转，除了得着一个贼年损寿、自辱自戕的结局，还能指望得到什么呢？

生命的存在是一个“有”，生命的终极却是一个“无”。在“有”和“无”的冲突之间，人将何以自处？老子从宇宙本体论降及人生策略论。

最基本的原则是人生应与宇宙自然形态相谐应。自然是没有语言，没有意志的：“万物作而不辞，生而不有，为而不恃，成功不居。夫唯不居，是以不去。”^②自然万物在运动着、生长着、创造着、成就着；但它没有言语，不征服占有，不倨傲得意，不止滞凝结。所以它就永远也不会被剥夺被排斥。人生要想得到顺遂，就得“处无为之事，行不言之教”。^③因为人类社会充满了严酷的矛盾冲突。应对这些冲突只可用涵虚化解的办法。若以强力激化冲突，则都将陷身于毁灭之境。

老子的哲学，既是特别高超玄妙的，又是格外具体质实的。他把它落实到具体的人生策略上边。“知其雄，守其雌，为天下溪；知其白，守其黑，为天下式；知其荣，守其辱，为天下谷。”^④人人都想争雄，越是想争雄

① 《老子·十六章》

②③ 《老子·二章》

④ 《老子·二十八章》

的人越是不能争到雄，因为在冲突中都互相削弱了。真正可以争到雄的是善于守雌的人，他象龙潜于溪中，伺时机而飞腾。人人都想作聪明人，越是想往亮处走的人越是看不清周围的世界；真正能把握世间法则的人是善于处在暗处的人，由暗处往明处看，最明白不过。人人都想荣显尊贵，所以忙不迭地要显摆表现，却不晓得自己在演戏给人看，势必遭来别人的讪笑辱没。而最终将容纳一切荣显的，是表面上低三下四的人，他不怕别人辱没他，别人也就想不到要辱没他。当荣显的人都遭到辱没了，他却完好无损，反得到尊敬。——这些都是说，人要善于退隐，从人际紧张关系里抽拔出来，让事物的自然运动给自己积蓄力量。“圣人终不为大，故能成其大”。^①“柔胜刚，弱胜强，鱼不可脱于渊，国有利器不可示人。”^②说的都是这番道理。从这里头，我们也能依稀看到，一种最超脱的人生哲学是怎样转为最卑俗的人生行为模式，一种最宽容旷达的认知态度怎样转为最阴险狡诈的权谋计划的。

老子几乎是用对待敌人的办法来对待自我的欲望，来对待他人的。从表面上看，或从终极意义上看，他不主张征服这个世界；但是，从人生的实际过程着眼，他却是要用最厉害的办法来征服。“不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫惟不争，

① 《老子·三十四章》

② 《老子·三十六章》

故天下莫能与之争。”^①这是说，看待事物避免从主观意愿出发就会聪明；不自以为是发独断之论就会掌握事理；不自夸自得，沾沾自喜，就能创立功业；不骄傲自满，以为比任何人都强，就能不断进步壮大。不在表面上的一得一失上竞争，天下就没有人能与之较量了。因此，克制自己肤浅的欲望是战胜对方的起点。“知人者智，自知者明。”“胜人有力，自胜者强。”^②明是智的发端，强是力的根基。不明之智是小聪明，无强之力是小力量。“大巧若拙，大辩若讷”^③，当然这种拙、讷不是装出来的，而是大智慧的反朴归真的表现。这在与人打交道或竞争的时候，总是能蕴积着一种潜势。

对于人际间的言语交通，老子的看法是弊大于利。“知者不言，言者不知”。^④用一句乡间的俗谚来解释，就是“叫唤的狗不咬人，不叫的狗咬死人”。老子是绝对的唯我主义者。言，对于彻头彻尾的唯我主义者，只是愚蠢的举止。“多言数穷，不如守中”。^⑤话说得越多，就越是说明他不通权谋。言多必有失，不如处于沉默的暗处把握事体的要害。“善行，无辙迹；善言，无瑕谥；善计，不用筹策；善闭，无关键不可开。”^⑥做

① 《老子·二十二章》

② 《老子·三十三章》

③ 《老子·四十五章》

④ 《老子·五十六章》

⑤ 《老子·五章》

⑥ 《老子·二十七章》

得漂亮的事情要不露痕迹；说得漂亮的话，要不让人抓到把柄；绝妙的谋划无需人为只需顺应自然之势；将自己的意欲掩藏得密不透风，就没有打不开的大门。正因为采取了唯我的和克敌式的人生态度，老子不相信人，也不相信社会。“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。知者不博，博者不知。”^①满世界的漂亮话、赞美辞、玄妙言，统统是欺骗虚诞，沸沸扬扬的交口争辩，没有一种是真正发自探究真理的良善心愿；塞了一肚皮的知识学问，却是一脑瓜的糊涂浆子。而包含真理的言辞是朴质无华的；居心善良的明智之士是不屑于争辩的；真正有创见的人无需读什么书。对于社会呢？老子说：“大道废，有人义。智慧出，有大伪。六亲不和，有孝慈。国家昏乱，有忠臣。”^②

既然，人和社会皆不可信，不可赖，那么，人就完全没有必要从事任何交往。即使交往，也只是敷衍或诱骗一下而已。“众人熙熙，若享太平，若春登台。我独未兆，若婴儿未孩（通咳），乘乘无所归。众人皆有余，我独若遗。我愚人之心，纯纯。俗人昭昭，我独若昏。俗人察察，我独闷闷。淡若海，漂无所止。众人皆有己，我独顽似鄙。”^③这里描绘的是一个遗世独立的智者的身影。他找到了宇宙的归宿终极，在世俗社会里便飘

① 《老子·八十一章》

② 《老子·十八章》

③ 《老子·二十章》

无定所，不喜不怒。世俗之人自以为聪明得计，保守到一己之私利、一己之荣耀；智者却昏昏闷闷、顽顽鄙鄙地讥嘲着他们呢！“善者吾善之，不善者吾亦善之，得善；信者吾信之，不信者吾亦信之，得信。”^①对于这个荒诞不经的社会，有什么可认真的呢？不关心它的善恶就是善，不在乎它的真伪就是真。“将欲翕之，必故张之；将欲弱之，必故强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。”^②这里讲的不只是敷衍，而且是借自然之势的诱导，使对方自动地走向对立转化，达到“我”的驾驭目的。你想要收束某事，就故意将它扩张膨胀起来；你要削弱对方，就让他走到强盛之极；你要废弃贬损他，就将他抬举得高高的；你想夺取他，就先给他些甜头。这是精微至极的明智，是驾驭人际关系要诀。

综合而言，老子关于人际关系和交流的观念，是本体论和人生论的结合。从本体论角度，他完全否定了人类社会交流的价值，崇尚绝圣去智的体悟。从人生论角度，他以兵家的权谋机诈之术来驾驭人际交流行为。就前者言，老子是主张“小国寡人”，“使人重死而不远徙”、“使民复结绳而用之”、“邻国相望，鸡狗之声相闻，民至老死，不相往来”的蒙昧主义者^③；就后者言，

① 《老子·四十九章》

② 《老子·三十六章》

③ 《老子·八十章》

老子又是权变主义者。施于全民、社会和他人的蒙昧主义，和施于自我的权变主义，对于中国古代社会中的社会传播和人际交流以巨深的影响。

庄子及其后学，在思想性格上，继承了老子的虚无本体论。在他们的书中，往往可以读到这样的言论：“无始曰：道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不当名。”“至言去言，至为去为。”“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。”^①他们把老子的哲学发展到相对主义和不可知论。世界上的事物没有彼此，没有是非。将它们当作理解认识的对象就不能认识它们，它们之间都有着因果联系。“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。……彼是莫得其偶，谓之道枢。”^②所以世界上的事物由于普遍的联系，消弥了相互间的界域，就没法谈论和定义了。“以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。”^③用言语的“能指”来说明言语的“所指”是不可能的。因为“能指”不是“所指”，“所指”也不是物，物也不是它自身。世上并没有物与物的区别，万事万物只是一个“道”罢了。所以，不如用“非能指”来喻说“非所指”。这话也可以有两个解释。一是说，要拿完全相反的话来

① 《庄子·知北游》

②③ 《庄子·齐物论》

说事物的实质。二是说，要拿无言的渊默来表示“道”。这两个解释都可以说通。前一条延伸为庄子的言词表达法，后一条关系到庄子的言语本体观。

“道”可不可以通过媒介传达呢？庄子的回答是否定的。“无始曰：有问道而应之者，不知道也。虽问道者，亦不闻道。道无问，问无应。”^①可是，人却又有视听能力的，他总是习惯于用感官收取外界的信息。

“闻道”的过程，只能是“收视反听”，不能是向外伸延感触器官。必须经过一层层的步骤，达到与外界信息的隔绝，才能把握到“道”。《大宗师》里说，南伯子葵问女偶，你是怎样见识到“道”的呢？女偶回答说，开始我向书本文学学习；后来又抛开文字靠口头诵咏；接着我就不听不看靠主观见识的透彻；再接着我也不想，在啜嚅不清的声音中获得悟觉；再接着我连身子也不动了，处于无为之境；再接着我从自然的讴歌里感觉到逍遥自乐；再接着我浑浑沌沌，不见无知无感；再接着我在寥廓幽深的宇宙空间徜徉；最后我贴近到宇宙精华凝结的本源。庄子描述的这个逆向的返溯其虚无之本的路径，是同随着人类文明的成长不断拓展的信息交流网络、同人的认识能力和认识活动的发展，背道而驰的。

庄子认为，人生真是负担重重，不堪其苦。“贵富显严名利六者，勃（通悖）志也；容动色理气意六者，

① 《庄子·知北游》

谬心也；恶欲喜怒哀乐六者，累德也；去就取与知能六者，塞道也。”人们对于高贵、富华、显达、威严、名誉、利禄的追求总是要违背人的真正的志意的；容貌、行动、颜色、理智、脾气、意愿则使人心纠缠不清、荒谬不堪。厌恶、渴念、高兴、愤怒、哀伤、欢乐等感情是人的德性实现的负累，归避、入世、占有、施舍、知识、才能，阻碍着人生的道路通达。他提出要“彻志之勃，解心之谬，去德之累，达道之塞。”把人心这些负担统统扫荡干净，使心归于正，“正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。”人性的动作，说起来是“为”，其实追求的创造的全是“伪”，全是无意义的假的，干得越多，失的也越多。人的求知，是要与外界相交通相谋划。求知却落得个无知的结果，就象本来就看不见东西反倒硬要睁眼睛。人，如果屏去信息，屏去心意，无知无识地纯任天然地生活，那就会“敬之而不喜，侮之而不怒”，不因为外界对他的反应而作出相应的反应；他自己呢，则是“出怒不怒，则怒出于不怒矣；出为无为，则为出于无为矣”。从表面上看他挺生气，其实他根本不生气；表面上看他孜孜以求，奋力而为，其实他知天达命并不想有所作为。怒和为，只是他应对外界的手段，不得已而采取的；从他的内心深处，都是“欲静则气平，欲神则顺心”的。①

庄子仿佛从超迈澹静之处俯察人间那众多的营营苟

① 《庄子·庚桑楚》

苟，投射出他轻蔑的淡泊的目光。刻意尚行，离世异俗，高论怨诽，不就是想显得比别人更高亢和超越么？这是那些啸傲山林、遗世独立的人的喜好；满口的仁义忠信，一举一动都恭俭推让，不就是想显得比别人道德修养得好么？这是那些好为人师的儒生们所推重的；成天价嚷着要建树大功勋、树大名声、治理天下的人，不就是要创造一个至尊国强、上下礼顺的社会么？这是那些好大喜功的人所追求的；还有那些避世的、浪迹江湖的、处闲的、养身的，各有其所好。他们为了自己的追求，奔波、交往、努力，可是又有哪一个成功了呢？只有“不刻意为高，无仁义而修、无功名而治、无江海而闭，不导行而寿”的人，“无不忘也，无不有也。澹然无极而众美从之。”^①庄子在那个纷纷乱乱的道世，从诸种人生追求中发现了终极的虚无，于是，他便抱住这个虚无，浑浑噩噩地生存着，将人的一切都纳入到虚无里，不仅人的自身内部不再有冲突交流，人际之间亦淡乎希乎、寥乎邈乎，再有大的折摧、诱惑、侮辱、干扰来，他也都无动于衷了。

对于庄子及其后学们来说，最为他们摒弃的是人性的疵垢。这些疵垢表现在人际交流之中，于人于己都祸患无穷。《渔父》篇讲到人有八疵：“非其事而事之，谓之搆；莫之顾而进之，谓之佞；希意道言，谓之谄；不择是非而言，谓之谗；好言人之恶，谓之谗；析交离亲，

① 《庄子·刻意》

谓之贼；称誉诈伪以败恶人，谓之匿；不择善否，两容颊适，偷拔其所欲，谓之险。此八疵者，外以乱人，内以伤身，君子不友，明君不臣。”译作白话，这些毛病是：不关自己的事总喜欢去打听、不管人家听不听，勉强地执拗地提意见、利用别人的意气诱引他听从自己的话、遇事苟且，不辩是非，一味歌功颂德、喜欢散布别人的丑恶之事、闲言碎语挑拨离间、与自己相好的，虽恶也要称誉；与自己疏远的，虽善也要抵毁、不听善恶，两面讨好，从中窃得好处——这些毛病都反应了人的社会劣根性，是人际交流中的浊流毒酸，危害极大。除此之外，还有“四患”：“好经大事，变更易常，以挂功名，谓之叨；专知擅事，侵人自用，谓之贪；见过不更，闻谏愈甚，谓之很；人同于己则可，不同于己，虽善不善，谓之矜。”这又是说，处世喜欢置身于事变漩涡，怀着树立功名的奢望、喜欢揽事擅权，凌越他人、有错不改，忌恨谏劝、要人家永远迎合自己、否则就加以抵毁攻击，这些劣根性足以陷人于死地、国家社会于灾难。有“八疵”“四患”之病的人，实不堪教诲。可是，在人们的日常交谈当中，这些毛病又是多么普遍地存在着！

因为人际交流中存在着这么多的劣迹和陷阱，聪明的人就不能不在与人打交道时多动一番脑筋。庄子后学借着孔子的话来道出他们的测人的策略：孔子说，人心比山川还险恶，比苍天还难知。天还有春夏秋冬旦暮的转运规律；人呢，他的表面的形貌厚得要命，却将真情深深隐藏在底下，令人难测。有的人外表忠厚，内心虚

浮；也有的人外表象个长者，心地里却近乎不肖之徒；有的人形貌看来颇强固，其实散漫流嬉；也有的人外形宽缓，内心里却充满躁动。所以有的人口头上说他追求仁义如饥似渴，行动上逃离仁义就象躲避水灾。要了解人，就得看他的九种表象。疏远地待他，看他还忠诚不忠诚；亲切地待他，看他恭敬不恭敬；不厌其烦地驱使他，看他能力如何；趁他没有准备突然测问他，看他知识如何；关键时候与他相约，看他守不守信用；把财货托附给他，看他是否仁而不贪；将危难的局势告诉他，看他的节操如何；让他喝酒喝得大醉，看他会不会乱了规矩方寸；让男男女女参错而居，看他会不会放肆越轨。通过这九种不同境遇的考验，人的善恶贤不肖就昭彰无遁了。①

《庄子》一书，关于语言传播的观念，比之《老子》有更深刻系统的表达。这些观念，在揭示语言与意义的关系、语言表达与情感的关系、语言表达的风格构成等方面达到了前所未有的深度，从而影响到后来的哲学、文学和语言的理论发展。

语言与意义究竟是什么关系，前者究竟能不能完全准确地表达后者？这个问题的提出，表明庄子及其后学，对于语言本体的认识，已经超越了儒家的“象征”观念和把语言文字实体化、神秘化的水平层次，上升为

● 《庄子·列御寇》

抽象的理性思考。庄子认为，语言是表达意义的工具，但是，它只能表达意义的非常粗糙概略的轮廓，并不能传达精微的意义。精微的意义，是不能由语言来传达的。而且，语言层还阻碍了人对于精微意义的贴近。只有突破语言层，人才可能悟到精微的意义。庄子曰：“世之所贵道者书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者意也。意有所随。意之所随着，不可以言传也”。“视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色名声为足以得彼之情。夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！”^①“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。”^②因为，宇宙本体世界分为两层。一层是虚无的又无所不在的“道”；再一层是纷纭复杂、变化不居的物相。语言世界是同物相世界相对应的，它却无法表达“道”。《天道》篇里头讲了一个故事。有一天桓公在堂上读书。有一个匠人在堂下做车轮子。见桓公读书，就放下凿子，上来问桓公，您读的是什么？桓公说，是圣人留下来的名言。匠人问：圣人还活着吗？桓公说，不，圣人已死了。匠人说：那么您读的就都是古人的糟粕了。桓公很生气，骂道，你竟敢妄自议论我读书！快快讲出你的理由，不然我就把你杀了！匠人说，我是根据自己的经验推知

① 《庄子·天道》

② 《庄子·秋水》

的。我作起轮子来，不快不慢，得心应手，其中有微妙的技术和规律，可是口里讲不出来。所以我就没法将技术讲给儿子听，儿子也没法学到真技术。古代圣人连同他们精深的思想一齐死了，您现在读的，不就是他们留下的糟粕吗？庄子既看到语言有能够表情达意的一面，又看到语言与思维的区别，看到语言的局限，这不可不算是智慧的发现。所以，他认为，语言固然有用，但仅仅是有限的工具。“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”^①因言而得意，得意而忘言，在认识论的意义上，就是从物相世界进入“道”的本体，得着“道”的本体便遗却物相世界。从传播学的意义上，就是从借助语言的外向交流进入单靠神秘直觉体悟的内向交流；内向交流的进行，必须抛弃语言的桎梏。庄子这里提出的命题，可以说给人类提出了一个近乎永恒的大悬案。“言意之辩”在魏晋时期演成为玄学的中心问题，引起过热烈争论。其后历代的哲学思辩，也不能给它一个圆满的解决。甚至，我们在读二十世纪西方语义分析哲学的著作时，也情不自禁地想起庄子在他的谜语背后显露出的不无嘲弄的智者的微笑。

讲到具体的现实生活中的人际交流，庄子也有一些很有意思的见解。他认为，华丽玄妙的言辞，并不足以

① 《庄子·外物》

打动人。真正可以打动人的，是言语背后的真诚。“道隐于小成，言隐于荣华”。●“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。故强哭者虽悲不哀，强怒者虽严不威，强亲者虽笑不和。真悲无声而哀，真怒未发而威，真亲未笑而和。真在内者，神动于外，是所以贵真也。真用于人理也，事亲则慈孝，事君则忠贞，饮酒则欢乐，处丧则悲哀。”●真诚，是人的灵魂。它上通于宇宙人伦本体，下达于情欲言谈举止。人若以真诚相交，无伪无藏，无饰无矫，洒脱天然，坦荡无羁。真诚，是一个纯然的我，历史的我，混合的我。高尚亦是我，卑俗亦是我；尊严亦是我，懦弱亦是我；拘谨亦是我，狂放亦是我。哭出来的是血，呼出来的是风，笑出来的是微澜涟漪，吼出来的是万钧雷霆。真诚者，深信其真诚的生命本体意义。因本无所求乞，便也无所憾遗；因本无所营构，便也无所悔顾。创造亦在我，罪恶亦在我，拘于两难之境无可解脱的在我，超越这无边的欲海孽障的亦在我。真诚，究其本意不在于沟通，而是自我境界的完成。它不是标签、面具或装点，它是对着灵魂的坦露。即使真诚面对的是一个无边无底的虚空，它亦只是依然故我。真诚的坦露便是意味着灵魂的对话，必得有相应的真诚才不致于在这世上留下寂寞。如果这世上视真诚为痴傻、为亏损、为偏执、为丑恶，那么究竟是真诚之心的

● 《庄子·天道》

● 《庄子·渔父》

沦落还是这世间的沦落？试读一读历史这一部大书，勾心斗角的阴谋机巧，可谓花样翻新。倘若一个真正的人，在洞悉了这一切把戏之后，能返身于本我的真诚，将厚重的陈腐的历史垃圾翻晒于日光之下，将那种种密不示人的“国之利器”、“人之要诀”转为大众常识，用焕发起来的人的真诚、自尊、自主精神，迅速风化了陈年的朽骨，那又该是何等的大功勋！

庄子是以真人为本位，不是以人际关系为本位来衡量人的行为的伦理价值的。“忠贞以功为主，饮酒以乐为主，处丧以哀为主，事亲以适为主。功成之美，无一其迹矣；事亲以适，不论所以矣；饮酒以乐，不选其具矣；处丧以哀，无问其礼矣。礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此。不能法天而恤于人，不知贵者，禄禄而受变于俗，故不足。”^①以真人为本位的行为交往观念，并非不恤于人，无视于礼法。只是凡事当前，先需求得一个真诚本体的确立，先需求得一个真诚灵魂的互谅互解和沟通，随之即便是赴汤蹈火，困厄终身，遥距天涯，永归寂寞，自无追悔。若真人本位不先确立，即拘于礼法而自裁，其间之隔膜、混沌、创痛，必侵蚀人的本体价值，人便不足取了。如果说，儒家的礼法观念是要利用人际交流来构筑严密的社会网络的话，

● 《庄子·渔父》

庄子的言论无啻于是突破人间四面的罗网，解放出活泼泼的性灵！

庄子以他超迈的风度描绘他自己的语言风格。他正是借助着这魔力般的语言，临照出世俗的萎顿，扶摇托举起他归返宇宙人生“真境”的精神。《天下》篇写道：

浩漠广大的宇宙呵，无边无形，周流运动，无常无轨。是死？是生？是天地合契？是精神飞逝？茫然何处去？寥廓何所归？万物纷然陈罗，不值得胶柱执着。往古的生存法宝、玄理密机，便蕴寄在这自然运动之中。庄子应世独立，冥契玄道，用似乎脱离实情的学说、荒诞不经的言辞、无涯无绪的论议，随时随意放任而谈，不偏拘于一隅之见。天下混浊昏乱，无法作严肃庄重的交流，只得以散漫的言辞表达飘荡的意绪，以夸饰的言辞表达确凿的真义，以寄托的言辞推广普遍的玄理。（庄子）孤独地与天地精神来往，却不驾临万物之上。不妄自谴责是非，与世俗混处。他的书虽然恣肆弘壮，却合乎物理物情。他的言辞或虚或实，滑稽可观。他的著作，丰赡充实，不可穷底。（他）上与造物者的“道”逍遥漫游，下与无生死无始终的大自然为友。他的书，弘大开通，深邃洒脱。他的宗旨，与“道”调适相应。虽然瑰奇难测，却能应于机变，解于物情。其哲理之深没有穷尽，应对事端变化，无有脱

舍游离。茫昧恍惚，无可穷尽呵！①

庄子所熔铸的语言交流形式同他的哲学、人生观便是这样天然地凝合为一体的。

III 法 家

法家在传播流通领域的主要贡献是提出了对于社会舆论进行甄别和控制的理论，同时对某些传播技巧作了经验总结。

《商君书·说民》里曾经提出过一个相当重要的观点。这便是所谓关于“抟力—杀力”的见解。法家认为，从人性而言，耳目口鼻身心有六欲之淫，六欲是与法家的治国方略的四个项目（即“四难”：农、战、出钱、告奸）根本矛盾的。如果顺从人性六欲的过度发

① 《庄子·天下篇》原文如下：“芴漠无形，变化无常。死欤？生欤？天地并欤？神明往欤？茫乎何之，忽乎何适？万物毕罗，莫足以归。古之道术有在于是者，庄周闻其风而悦之。以濠梁之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不倪，不以觭见之也。以天下为沈浊，不可与庄语，以危言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神来往，而不傲睨于万物。不谴是非，以与世俗处。其书虽瑰玮而连珠无伤也；其辞虽参差而诡诡可观。彼其充实，不可以已。上与造物者游，而下与外生死、无终始为友。其于本也，弘大而肆，深闳而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。虽然，其应于化而解于物也，其理不竭，其来不蜕，茫乎昧乎，未之尽者。”

展，国必弱。如果逆着人性之欲，行四难，兵力必强。民众的欲望是多种多样，没有止境的，但是归根到底都是为着一个功利。如果在政治设计中，充分利用人性之欲，将其限定于一途，则民众分散的力就可以集中起来（“转”）。“作一则力转，力转则强，强而用，重强。”从这个意义上也可以说是“生力”（激发创造出国力）。生力、转力是以力为前提的，遂民之欲是以限民之欲为前提的。同时，生力转力之后，必接以杀力，否则国家就会有危难了。“塞私道以穷其志，启一门以欲其欲，使民必先行其所要（恶），然后致其所欲，故力多。

（按：力多是以塞私道等杀力措施为先决条件的。）力多而不用则志穷，志穷则有私，有私则有弱，故能生力不能杀力，日自攻之国，必削。”（按：这里讲的“杀力”是将聚集强化起来的民力再导入农战，使之用于有利国家强大的整体事业，消灭各社会集团之间的分庭抗礼和内乱倾轧。）法家关于转力与杀力的辩证关系的深刻认识，反映出，专制制度一方面要用极有效的宣传工具和观念蓝图，将全国人民的意志统一集中起来；另一方面又要用一定的方法将这股力量导向统一的有序的消耗过程，使这一力量的消耗能动地成为再次生力的起点。

根据这样的政治力学原理，法家自然会特别重视社会舆论的管理和控制。简言之，就是“以言去言”。前一个“言”是指完全代表国家利益和君主意志的言论、教化；后一个“言”则是指私家之言，指社会间流布着的自由议论，或者是与国家利益根本相左的异端邪说。

“所谓壹教者，博闻、辩慧、信廉、礼乐、修行、群党、任誉、清浊，不可以富贵，不可以评刑，不可独立私议以陈其上。坚者被（破），锐者挫。虽曰圣知巧佞厚朴，则不能以非功罔上利”。^①在春秋战国时期，儒家讲求礼义廉耻、子为父兄隐的一套，不大利于尚武精神的发扬，也不大利于君主专制政体突破西周血缘封建政体的旧框架而奠基，因而受到法家的极端排斥。法家的“壹教”，就是说，天下一切言论的内容只能是与农战有关、配合农战的。这样一来，只有国家颁布的法令才叫作“言”；公布、讲解、宣传法令，才叫作“教”。所以言的内容是简单纯正的，教的程序也是直截了当的。言与教都是国家政治的组成部分。国家各级官吏是最基本的教师。国家内部的非农战的舆论和精神生产，都变成“寄生虫”的有害的可鄙的行为了。因此，商君除“六虱”、韩非去“五蠹”的言论就颇有几分声色俱厉。韩非子讲得很是干脆：“明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。”^②

废言禁言有哪些好处呢？法家以为，第一个好处就是各种言论有了标准。“国之所以治者三：一曰法，二曰信，三曰权。法者，君臣之所共操也。信者，君臣之所共立也；权者，君之所独制也。”在这三个要素里头不包括“言”。因为，言，是过分依赖于言论者的主观

① 《商君书·赏刑》

② 《韩非子·五蠹》

好恶，不象法那样对所有的人都有超然的制约性和规范性；言，又是最易于饰伪藏奸的，就不能体现“信”

（类似于契约的道德关系）；言，从根本性质上是属于每个人的。言论之权在下而不在上。当权者一旦真正接受了“言论自由”的说法，不以言治罪，就再也难于有君主独裁产生了。因为“言”在本质属性和社会功能上与法、信、权相对立着，当然只能得到被历史地禁锢的命运了。

把“法”设于绝对崇高的地位，并将它同“言”完全对立起来，而不是从“言”辩中归纳出“法”，以“法”来保护“言论自由”，算是法家为中国文化贡献的一大笔遗产。这里，最鲜明地反映了法家理论的反人民和反人道性质。“法”，只是君主意志的代称，同时它也是思想钳制、精神奴役的工具。所以，我们又可以说，废言去言的第二个好处是利于统治集团地位的巩固，利于愚民政策的实施。

第三个好处是利于作到政出一门，国家整饬划一。韩非子说，“乱世之所言也，以难知为察，以博文为辩，其现行也，以离群为贤，以犯上为抗。”^①尚玄、尚文、尚狂、尚谄，表明占统治地位的价值观念体系业已崩溃，人们的行为准则呈现出多元化、相对化趋势。当然，从整个的历史进程看，这或许是走上新的社会文化整合阶段的必要的一步。但是，对于一个曾经是在行为和观

① 《韩非子·问辩》

念上高度统一的社会来说，毕竟属于“反常”。私议盛行的结果，必然造成原有的从上至下的金字塔型的社会科层体系（以及与之相附的社会传播渠道）的瓦解。大量的横向沟通，必将导致新的社会势力集团的形成。这样，就会由“议出多门”走到“政出多门”，再走到国家政局动荡、分裂内乱的危机地步。法家是有深刻的社会危机意识的。所以他们竭力主张，用严刑峻法来禁止社会的横向的信息交流。法家对于“言论自由”的仇恨和畏惧之心是非常强烈的。《商君书·农战》篇曰：“夫大聚党与，说议于国，纷纷焉，小民乐之，大人说（悦）之。故其民农者寡，而游食者众。众则农者殆。农者殆则土地荒。学者成俗，则民舍农，从事于谈说，高言伪议，舍农游食，而以言相高也。故民离上，而不臣者成群。此贫国弱兵之教也。”我们可以这样说，儒家往往是以顺其情而因势利导的方法实现对社会舆论的控制；而法家则多是采用顺其恶欲而禁其所为的方法。一者以“导”为主，以“导”代“禁”；一者以“禁”为主，以“禁”含“导”。从不同方面造成了封建专制时代的“舆论一律”的局面。

法家在言论风格上尚质尚用。文辩辞胜，在春秋战国之际，是盛行于儒、名、纵横诸家之中的风气。韩非子说：“人主诚明于圣人之术，而不苟于世俗之言，循名实而定是非，因参验而审言辩。”^①“文辩辞胜而反事之

① 《韩非子·奸劫弑臣》

情，人主说而不禁，此所以败也。夫不谋治强之功，而艳乎辩说文丽之声，是却有术之士而任坏屋折弓也。”^①这里讲的是言论交流的大原则。从某种意义上看，法家思想对于形成刚健质实的文风，和理论联系实际的思想作风是起到良好作用的。不过，他们也多少忽略了形式对于内容的积极作用。这在《商君书》的文风里面表现得比较明显。

在法家中，韩非子对于人际交流的复杂性以及相关的技巧曾有过精深的研究。我们在论述政治领域中君臣间的传播行为时，曾经提到过他的见解。在此，我们再补充一些内容。

韩非子说，要表达己意并说服别人是非常困难的事。概括起来有三难：第一，“非吾知之，有以说之之难也”，当自己还不大明白事理时，想要说服别人是困难的；第二，“又非吾辩之，能明吾意之难也”，在论辩的过程中，能够作到言辞恰到好处地表达自己的思想是困难的；第三，“又非吾敢横失，而能尽之难也”，从明意到自由抒发以尽意是困难的。^②这就涉及到知、言、意三者之间的复杂的转换替代关系。所知者不尽能化为言，所言者又不尽能表达意，从传播主体这一方面先就有了这层层限制。而要突破这三难，是传播行为有效与否的关节。

如果在传播过程中，将主体和客体、传者与受者的

① 《韩非子·外储说左上》

② 《韩非子·说难》

多层因素都考虑进去，传播过程的每一个环节或每一种选择都可能出现许多问题：言辞顺溜象抹了润滑油，洋洋洒洒，说的人很得意，听的人却会觉得华而不实；说话的人态度恭敬敦诚，字斟句酌极其谨慎，听的人却觉得干巴巴没有文理层次；说的人言辞丰富，连类比物，旁征博喻，听的人却觉得抓不到要领，虚而无用；说的人言辞简约，提纲挈领，不加修饰，听的人却觉得浅率粗陋，没有逻辑也没有论辩的气势；说的人深入到听者的内心隐情，情绪激切地要往他心坎上说，听的人却本能地发生提防心理，觉得对方是有意在诱骗自己，失去了说服者与被说服者之间的适当距离，就容易失去说服的客观性；说的人知识丰富博大，讲的话玄妙幽深，听的人又觉得不关痛痒，表示敬而远之的冷淡；说的人善于从日常小事引头，以近喻远，以简喻深，听的人又觉得不够文雅，象是对自己估计不足，看成了鄙夫陋人了；说的人注意言辞不与政治时势相悖，尽可能地有利于政治权势的巩固改良，听的人却觉得是为了明哲保身，故意歌功颂德讲假话；说的人以危言高谈来震动俗听，用故意与众不同的方式企图引起听者的注意，听的人又以为是故作荒诞，不屑一顾；说的人能够微引史实，以古喻今，敏于思索，辨析允洽，听的人又感到是泥古不化，厚古薄今；说的人力避文采，言辞尚质尚用，听的人又觉得是在听村夫讲话，一点也引不起美感兴趣；说的人善于引证圣贤的言论作为立论根据，听的人又觉得面对的是一位冬烘学究。韩非子说，“故度量虽

正，未必听也；义理虽全，未必用也。大王若以此不信，则小者以为毁誉诽谤，大者患祸灾害死亡及其身。”^①根据韩非子的总结，人际间的传播过程，实际上是存在着层层天然屏障的。从主体方面来说，先就有知、言、意、学、识、术、姿、气等层层要求。而由传者与受者共同参与其间的传播行为的过程里，客体（受者）的心理状态、兴趣好恶、知识结构、意志和价值取向乃至文化修养又都决定着传播效果。如果主体和客体的意向不对路，主体即使作再多的努力，其结果仍是“南辕北辙”，于事反有害而无补益。所以，传播之初，善于用各种手段（或微言试探，或危言震惊，或虚言周旋，或引言诱导等）察知受者的主观情况是十分重要的。

韩非子也总结了一些游说的技巧方术。“凡说之务，在知饰所说之所矜而灭其所耻。”这是最根本的一条。你要让别人自动地按着你的意愿行事吗？那么在说服的时候就要将对方的意愿文饰装扮起来，掩灭他所厌弃的东西。即顺着他的好恶来说。他有强烈的私欲，你就把这私欲说成是天下大事。对方自以为才智高人一筹，故意设难于我，我佯装不知，以表面上的对方之智胜掩饰我对其才智的利用。对方意志萎靡，我则褒崇其上进奋发的优点来削除其萎靡的行为。对方奢望大，自视甚高，实不能及，我若正面列举其所犯过错和窘境，往往不能

① 《韩非子·难言》

取到遏制的效果。对方认为自己心力有余欲以作为，不要对他多说困难之处；对方自以为很能作明智的决断，就不要提到他的错误来激怒他；对方自以为智高于人，就不要暴露他的事实上的失败使他窘困。^①总的原则就是顺其所好，避其所恶。但这与一般进谏的佞臣不同。这只是让对方能顺利接受意见的技巧方略。顺其所好，是利用对方的心理定势和性格弱点，来隐蔽地达到自己游说的目的。

IV 墨 家

《墨子》这部书是墨子及其后学言论的汇集。墨家关于人际交流和信息传播的理论表述，归纳起来看，大约三个方面。第一，墨子及其后学的政治立场决定了他们主张建立严密的纵向社会交流渠道；第二，他们的哲学观念决定了他们对于语言交流的意义的确把握和鉴别标准的确定，都是从社会功利目的和实用主义基点出发的；第三，他们的逻辑思想直接导致了他们对于语言交流的诸多原则和方法的深刻揭示。

在时下流行的思想史著作中，墨家学派多半被描述为下层劳动人民政治愿望的代表。这多少是由于机械地套用阶级决定论而发生的偏谬。从《非攻》、《非乐》等

① 《韩非子·说难》

篇的立场看，墨家确有“民主清明政治”的主张。但是，从《法仪》、《尚同》诸篇看，墨家却又是顺应着时代潮流，主张建立举国一致的政治共同体的。只是他们不主张绝对君权（法），又不主张礼俗权威（儒），而主张以乡里自治作为政治共同体的基础。乡里自治与举国一致的层级化的政治实体是墨家政治理论主张的“一体两面”。他们关于社会信息传播渠道的建构的意识也源于此。其《修身》篇云：“近者不亲，无务求远。亲戚不附，无务外交。事无终始，无务多业。举物而阑，无务博闻。是故先王治天下也，必察迩来远。”其《法仪》篇云：

“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。奚以知天之欲人之相爱相利而不欲人之相恶相贼也？以其兼而爱之，兼而利之也。”这两段话，从传播学角度来看很有些意思。墨家认为，在相爱相利的集团之间建立亲密的交流关系，是人生的根本，也是社会的根本。每一个人都有他的喜恶欲厌，而每一个人又都赖着他人得以生存。人际之间在共同的生存时空中，通过行为、语言，交流彼此的感情、信息，协调地生活，避免凌侵纷争。人在爱人时为他人所爱，利人时受他人之利，是天道，亦是人道。如果一个人连自己的家庭关系、邻里关系都搞不好，他们家族或乡里都讨厌他，他就是建立四通八达的外交关系，能说善道，又有什么用呢？墨家的社会交流理论，可以简要地概括为核心交流或近缘交流理论。这个理论认为，交流核心与人际间的相爱相利的亲密程度相一致的。人的社会关系和交流网络，不全是内

敛式,而是由核心向外缘层层散开、拓进。每一层拓进,都稳扎稳打,不采取跨越式。交流圈与利害圈、情感圈同步而进。这个交流圈的概念与政治上的乡里自治概念是内在地统一的。

墨子还提出要建立一个由“天子——三公——诸侯国君——左右将军大夫——乡里之长”组成的社会政治结构。这个系统,也是纵向的社会传播系统。“凡闻见善者,必以告其上;闻见不善者,亦必以告其上。上之所是,亦必是之;上之所非,亦必非之。已有善,傍荐之;上有过,规谏之。尚同义其上,而毋有下比之心。”^①“尚同”的意义就在于上下的沟通。“古者圣王,唯而审以尚同,以为正长,是故上下情请为通。上有隐事遗利,下得而利之;下有蓄怨积害,上得而除之。”“是以举天下之人,皆恐惧振动惕慄,不敢为淫暴。曰天下之视听也神。先王之言曰:非神也,夫唯能使人之耳目助已视听,使人之吻助已言谈,使人之心助已思虑,使人之股肱助已动作。助之视听者众,则其所闻见者远矣;助之言谈者众,则其德音之所抚循者博矣;助之思虑者众,则其谋度速得矣;助之动作者众,即其举事速成矣。”^②墨子之重视乡里自治与核心交流圈,同他重视天下尚同之治与纵向交流系统是两个特别值得重视的概念。这里面包含有关于社会传播结构的理论揭示的意义。关于这一点,我们后面还会有专章讲到,此处仅列

举出来，便于大家理解墨子的社会传播观念。

墨家学派的成员，大都是从事农艺和贸易的经营者、行会师傅、以及下层劳动者。他们对于认识论、逻辑工具的兴趣浓于对本体论、道德哲学的兴趣。他们的哲学风格是崇实的、重经验归纳的、强调功利目的的。

“务言而缓行，虽辩必不听；多力而伐功，虽劳必不固。慧者心辩而不繁说，多力而不伐功。”“言无务为多而务为智，无务为文而务为察。”^①在墨家的观念中，语言并不是人的存在的本体世界。人的本体是心和行。心（即思维）的本性是智是慧。什么是智慧呢？不是体悟天地精神，不是体悟人伦天性，而是明辩事物。智慧就是认识。行动对于语言有更重要的意义。墨家是讲“功”的。语言不能直接产生“功”，必须落实体现到行动上才能有“功”。语言只是附丽于认识和行动的，是表达认识的工具，也是为了协调配合行动的工具。只要明白易懂（察），语言就达到了它的“功”。文辩、繁说只会起干扰的负作用。

墨家对于当时盛行的言辩风气，抱着如下的观点：“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理。处利害，决嫌疑。焉事略万物之然，论求群言之比，以名举实，以辞抒意，以说出放，以类取以类予，有诸已不非诸之，无诸已不求诸之。”^②他们是把

① 《墨子·修身》

② 《墨子·小取》

言辩严格地放在交流、认识的工具的意义上来理解的。特别强调要言之有物（名实相附），言之有据，概念归属明晰，推断因果关系分明，重记录说明而反对夸饰引申。因此，墨家主张，在人际间的言语交流中必须确立法仪，让大家共同遵守。“子墨子言曰：必立仪。言而毋仪，譬犹运钧之上，而立朝夕者也。是非利害之辩，不可得而明之也。故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。可何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废（发）以为刑，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。”^①另一处，有大体类似的话，释言之“三表”又为言之“三法”。“于其本之也，考之天鬼之者、圣王之事；于其原之也，征以先王之术；用之奈何，发而为刑政，此言之三法也。”^②这是用言语的可信用的程度来鉴别言语的价值。其一，看历史文献或传说中是否有可资证明的事例；其二，看是否合于人们的日常经验的事实或继承下来的做法；其三，看是否合于当时的政治效用。本、原、用这三者都是经验，是行为。置经验为绝对标准，并以此衡量一切言论的价值，决定其取舍。这同把人际交往理解为纯粹功利意图的互惠是一致的。墨家开辟了中国文化中的经验主义和功利主义的传统。从一个方面来说，经验主义和功利主义确实起

① 《墨子·非命上》

② 《墨子·非命中》

到了荡涤语言污秽负累，澄清人际关系的作用。但是从另一个方面来说，这其中包含了过分迷信经验，视狭义经验为唯一标准的谬误。它往往是以暂时的、局部的、片面的、事实的、文献的、个人的、特定社会团体的“经验”作为“唯一”标准。而在事实上，经验本身就不是唯一的、统一的，它本身不能不是相对的、矛盾的。参与到特定经验中的主客观诸因素又往往是复杂的。片面地夸大经验的绝对性，难免夸大了经验的理性，掩盖了经验的非理性，压抑了认识（科学）理性的“超经验性”。用经验和功利来限定人际交流，也难免是主观化和偏狭化的。

墨子后学在逻辑学方面有极其辉煌的建树。因此，他们对于语言交流的逻辑规范和修辞规范有很多重要创见。这里略说一二。

“说在同。”“说在使”。“说在意。”“说在实”。^①语言交流的目的，在后期墨家看来，在于沟通求得一致见解，在于利于实行，在于传达思想，在于言之有物，揭示事理。

“说在宜。”不是字面上的文雅合度，而是恰切地表达了事理物情。“说在因。”言谈必须有根据。“说在中之外内。”言谈是主体与客体，此与彼，传者与受者沟通的中介。沟通的成功程度是说的质量效用鉴别的尺度。“说在明者。”说的功能，在于探讨。通过交流

① 《墨子·经说上》

明白事理 疏通思路。“说在存，学之益也”。“说”的行为本身不是自我表现或独断式的，而是疑义相与析的过程，宽容大度，求大同存小异，甚或是歧说共存，彼此在交流中都有所收益。

“说在寡区。”“说在重，鑑位。”“说在有不可。”这又是讲，“说”必须先限定一个范围，漫无边际地胡拉乱扯，概念不加限定地生造、衍用、泛滥，就不可能进行成功的对话。“知”必须有禁律、禁区。知道了禁律禁区，才能在有限的领域里获得交流的自由。“说”，也往往难免有概念的重复、活用、一实重名的现象，但都必须“临鉴而立”，根据需要、根据参与交流的各方的共同理解的程度来采用。“说在方，契与枝板。”“说”必须合乎逻辑规范，使之义理严密、无懈可击。“说在非，有指于二，而不可逃。”“说”必须论点集中，保持一贯，不能横出枝节，相互抵牾。“说是在于推之。”

“说在异，推之必往。”“说”的过程既是明理，就要善于从已知推断出未知，由此及彼，由表及里。而推断必须循着严格的逻辑。“说在端”，“说在教”。“说”的发端，必须明确，追随中心而设。端履于始，又要善于教演铺陈，推衍引申，首尾相应。“说在具”。善于用具体事例来阐发抽象的观点。“说在先后，贞而不挠，说在胜。”观点立场在交流中应力求保持一贯。对于自己所持观点，如果相信其正确，就必须坚持到底，有必胜的信念和气势。这也是“说”的基本道德。“说在盈否知，知之否之，足用也，淳。”“说”，实际上既包含着

自己确知的事理，又含有自己不明白的事理。人不可能是全知的，不可能不蒙蔽于一曲之见。判断“说”的价值，并不在于看它是否显得无所不知，无所不晓。说者也不应该去谋求全知。“说”的界限是“用”为它设立的。足用，就是认识和交流的范围。在具体“用”的范围以内，应力求全知；在这范围之外，不知也不为过。因为交流的目的仅在于合用，不在于炫耀。①

后期墨家关于言谈交流中的修辞学也有精湛的研究。他们概括了四种修辞技巧：“举也（者），物而以明之也；体也者，比辞而俱行也。援也者，曰子然，我奚独不可以然也。推也者，以其所不取之，用之其所取者，予之也。”②这里讲到的举（一称为辟）、体、援、推，涉及到譬喻、排比、引喻、转喻等修辞手法，是语言交流中时常采用的。对于成功的交流具有重要意义。后期墨家在肯定其修辞意义的前提下，同时指出过分信赖和滥用修辞技巧，反而会危害义理的正确表达。“辟侔援推之辞，行而异，转而危，远而失，流而离本。则不可不审也。不可常用也。故言多方，殊类异故，则不可偏观也。”③由此可见，墨家在分析语言交流的修辞技巧时，是颇有些辩证的目光的。

① 以上均摘自《墨子·经说上》

②③ 《墨子·小取》

第五章

综论：社会传播结构 与传统文化模式

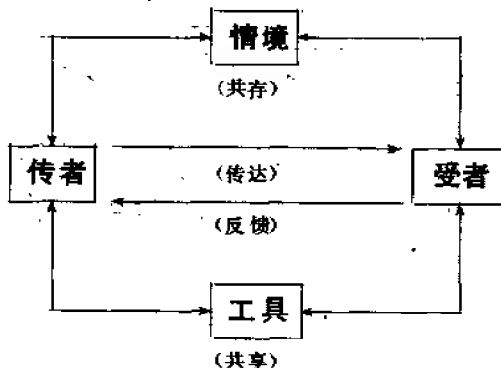
我们从传播学的角度粗略地回溯了历史，从诸种现象里可以清晰地看到，中国传统文化模式，同特定的传播媒介、传播结构、个体和社会组织的传播方式、人们的传播观念有十分紧密的关联。传播形态和文化形态具有直接的同一性。传播（Communication），是同衣食住行一样重要的，是人的基本的生存活动，也是活的文化形态（与物化的文化相区别）。我们可以据此把“文化”界定为：由特定传播媒介所负载、并由人们设计的传播结构加以维护、推行的社会价值观念体系，以及由传播网络限定的社会行为模式。相应地，我们也就可以把“传播”界定为：社会赖以生存发展的通讯交流形式和文化的信息储存、放大、删减、封锁的活动机制。“文

化”和“传播”这两个概念的内在的统一，将使得文化学的分析进入生活微观层次，使得一般价值观的评判进入对文化结构形式的理性辨析；同时，也将使得以“大众传播”作为基本研究对象的传播学，能够获得整个人文科学的研究视野，能够以更广阔丰富的领域作为自己理论分析的对象。

关于“文化”与“传播”的关系，我相信，在近年内将成为人们密切关注的问题。我在本书的综论里，仅想提出一个重要的问题来加以讨论。这就是社会传播结构和传统文化模式的关系。

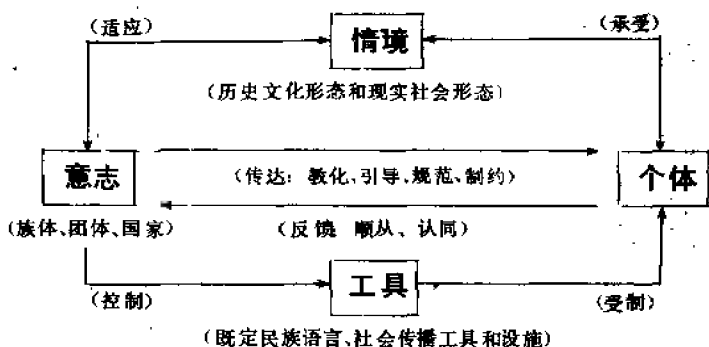
I 社会文化传播结构的基本含义

传播结构 (structure of communication) 的概念，是对于参与传播活动的各要素关系的模式化的说明。在任何一种传播活动中，都有四个要素参与，即：传者、受者、传播工具、传播情境。它们的结构关系如下：



传者和受者共存于同一个传播情境之中，共享同一种传播媒介工具，这是传播活动赖以发生的客观的社会文化前提条件，然后才可能发生传达和反馈的意向行为。这个抽象的结构，适用于包括个体内向传播交流、人际交流、组织传播、集团际传播等各个层次领域的传播活动。情境，在原则上是传者和受者共存的背景。而情境本身又有层级的划分。工具，原则上是传者和受者共享的手段，而共享的程度也并非一律。传者与受者在传播情境方面所处的层级有所差别，或者不能同等程度地分享操纵传播工具，便会产生传播活动的客观性阻滞。传者和受者内在价值观念、性格、意向等有所差别，便会产生传播活动的主观性阻滞。

在明确了一般性传播结构之后，我们可以来分析社会文化传播结构。这里所说的社会化，有特殊的含义。如果我们看到两个人为了协调完成一项社会活动，进行了交流，我们习惯上也称之为人际传播，他们也正是借此传播确定了彼此的社会关系和行为责任。但是，这还不是我们在此要分析的社会文化传播结构。社会文化传播活动的两极，不是平等关系要素构成，而是由“意志”和“个体”构成。“意志”是指超然于个体存在之上的族体、历史、社会群体或团体、国家等的意志。“个体”是指被先天地剥夺了意志或意向自由选择的个体，先天地被置于接受者位置的人。他“命定”要接受的是整个社会的全部文化遗产和现实。于是，我们看到社会文化传播结构如下：

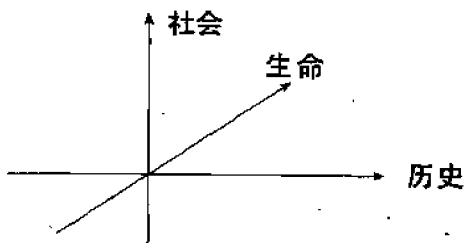


社会文化传播结构与一般传播结构有重要的区别。传者不再是个体，而是超然的意志。传者与受者的关系，不再是对等的交流协调关系，而是一方以教化、制约为主，另一方必须顺从认同。传者与受者在情境中的位置和他们的情境的意向态度也不同了。前者对于情境有通盘的把握，并且总是力图积极地适应、掌握情境的变化；后者只是限于情境的一隅，往往只是承受到情境的变化。他们对于传播工具也不是“分享”的。传者控制着特定社会的一切传播手段和传播渠道，从而可以比较自由地处理信息。包括决定信息的储存与否、扩大与否、删改与否，信息渠道开放与否，甚至包括是否制造虚假信息。受者，事实上根本不可能控制社会传播手段，相反，却是被这些手段所控制。在学习掌握语言文学等传播手段时，同时便受制于由该手段负载的文化规范。这个社会化的传播结构，说明了个体的人受制于社会存在、历史文化存在的现实。这个传播结构中隐含有两个基本的功

能。其一是群体生存与个体生存的协调；其二是社会既定形态对每一社会成员的塑造。这个社会化的传播结构，是人类文明社会产生之后的普遍的事实，不独中国有之。因此，我们还需找到较能反映中国传统文化模式特征的传播结构。

II 反映中国传统文化模式特征的三种传播结构

在传播活动四要素的结构关系里，不易找到能显示特定文化模式特征的传播结构。于是，我们设问：决定一个民族文化模式的有哪几个要素？我认为有三个最基本的要素：第一是民族生命状态；第二是社会组织状态；第三是历史发展状态。生命、社会、历史是特定民族的立体的文化模式的三个维度：

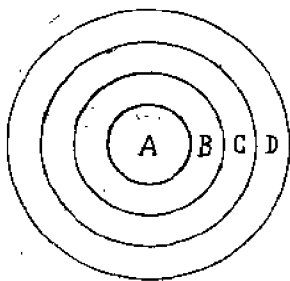


这三个维度分别反映出该民族及其成员是如何理解和处

置生命实体的？是如何设计组建社会层次的？是如何对待历史继承和未来发展关系的？因此，可能反映特定民族的文化模式特征的传播结构应当是：“生命（生活）——传播结构”、“社会——传播结构”、“历史——传播结构”。

诚然，任何一个民族，其文化构成都不是单一模式的，而是多元模式的聚合（或整合）。因此，它的传播结构也不会是单一的。但是，我们要想认识其占主导地位的文化模式，就不能不有所汰弃、概括。我认为，能够反映中国传统文化模式特征的有三种传播结构：同心圆型的“生命（生活）——传播结构”、枝杆型的“社会——传播结构”、偏心圆型的“历史——传播结构”：

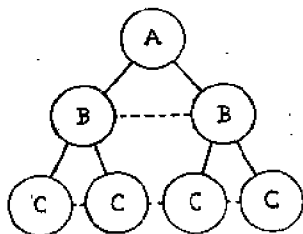
一、“生命（生活）——传播结构”：



A，是“身”的层次，个体的生命生活实体；B，是“家”的层次，个体诞生、训育的起点和人生的归宿，也是最基本的社会关系实体；C，是“国”的层次，个体生命意义、社会责任实践的场所；D，是“天下”的层次，生命的永恒意义的寄托所在。在儒家的“修身、

齐家、治国、平天下”的理想图式里，我们可以看到从个体内向传播、推及家族内部传播、再推及社会职责范围的传播、最后推及与天下人人的沟通这样层层递进扩延的结构。这个结构，反映了生命生活圈与传播活动的同一性，反映了中国传统文化对于个体生存与社会群体生存矛盾关系的渗透性的解决。

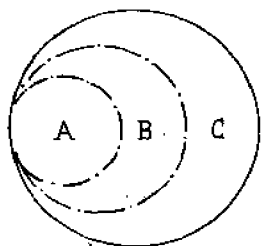
二、枝杆型的“社会—传播结构”：



这一结构体现在传统中国的社会组织，特别是国家机器内部的传播活动之中。A，是特定组织结构最高主宰（君、父、师、首长等），同时也是整个组织的信意总汇和总发源地。信息通讯渠道的高度集中，反映了组织权力的一元化的高度集中。A，没有与它相平行的制衡因素。A以下的各级层次，也都按照相同的结构来建立信息渠道和组织关系。在各层次的平行的要素之间，只存在着非主导的、非正规的、时隐时现的、补充性的信息交流关系。有些时候，为了防止组织信息的分流而导

致集权的分散，这种横向的信息交流还时常处于被防范、监视、堵塞的境地。因此，总的来说，“社会—传播结构”显然更加注重纵向的条贯联系，注重上下垂直渠道的沟通。与条贯联系相附的，是逐层的条块分割。这一结构，在整体上不是网状制衡式的，不是纵横交织的，而是枝杆条贯式的，是上层高度的集中与下层普遍的分散之间特异的配合。

三、偏心圆型的“历史—传播结构”：



传统中国的文化遗产和经验的传承活动大体是按此结构进行的。A，表示古代经典性历史文化遗产。它在传承发展中始终是一个“核”。B、C……部分表示随时代发展创造的新的经验、观念。所有这些“新”观念，是在几乎全盘继承了旧的文化以后衍生（而不是分化）出来的，它们同古代经典或历史遗产之间的界限往往很模糊。整个历史性的传播活动，犹如在接着滚雪球式的方式在进行。只是时代决定了这种传播总是越来越远地脱离原来的文化的核心，但是却又宿命性地不能彻底脱离这个核心，不能不受到极其巨大的历史负担的约束。

Ⅲ 中国社会传播结构的 文化功能

讨论上述传播结构的文化功能，包括讨论下述问题：1. 在一个结构之中，信息流通的方向和数量（统称“矢量”）是怎样的？2. 各要素在信息传播活动过程中的地位作用是怎样的？3. 特定结构的文化的正负功能是怎样的？（在分析其正负功能时，我们将假设另一些传播结构来作对比分析）。

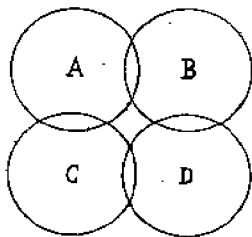
先来看同心圆结构。“身 \longleftrightarrow 家 \longleftrightarrow 国 \longleftrightarrow 天下”的推衍程序之中，可以看到，越是接近于同心圆的核心，信息量越大，信息传播的方式越丰富，信息对于特定的传播媒介的固定的依赖性越小，信息传播越是较多地借助于“言传身带”或“神气声色”，信息本身的义蕴越是丰富、模糊，最终达到深度的内在化感悟。按着同心圆模式，越是向外拓展，信息量越稀薄、抽象、传播方式越是单一固定，对外的信息义蕴越是单纯、功利化、社会面具化。由于同心圆传播结构的信息矢量的上述特征，使得该结构有很强的内敛的性质：内部的无限地趋于恒定、循环式的信息交流的频率，大大高于拓进式的信息交流的频率。从同心圆的中心不断地向外圈推延，不是吸纳外界新信息，而是将原有的储存的信息的义蕴范围作人为的扩充，以获知于内圈的信息来应对外圈的

事务，将内圈的观念行为模式直接演绎为外圈的行为模式。在同心圆的各层次之间，一般说来都是内圈要素比外圈要素在传播活动中占有更多的主动性、制约性。

同心圆的传播结构在文化上的功能表现在以下三个方面。首先信息内敛的矢量特征，势必造成文化上的强大的内聚力。文化的内聚力是社会群体生存发展的依托。内聚力毫无疑问是由极其丰富多样的频繁往复的信息交流活动来保持的。这样，我们便可以理解，为什么传统中国是以“礼义之邦”著称，为什么在各级家族、行会、乡社、团体组织中有那么多的礼仪性活动。由于文化的内聚力，发生一系列心理情感的特征：自尊心、自信心、自豪感、家国中心主义和乡土中心主义、深度的人际相互参与感、心理和行为的分享欲等等。其次是文化的封闭性。处于同心圆传播结构里的人们，多数是知己不知人的。他们的活动范围和信息渠道使他们与外界远远地隔离开来。他们即使是身居异地，在心理上和思维模式上仍然有一个顽固的同心圆结构，有一个“自我中心”，他们在认知习惯上更趋向于同化对象，而不是顺应对象，很难以一种自由的开放的容纳的态度去应付外部世界。这种文化的封闭性，在不少时候是人为地强化的。为了自我或“圈子”的生存，必须对外部保持高度的防范的警觉，协调内部关系的平衡，比应对外部世界有更现实的价值。文化的封闭性于是就等同于文化的安全感。为了自我的安全，总是利用同心圆的传播结构来加强封闭性。其三是内外圈之间有一种彼此渗透的

可以灵活利用的伸缩关系。相对来说每一层的内圈的信息传播都有两重意义，不仅是内圈行为的依据，也是外圈行为的演习和准备。在观念上，内圈所塑造的个体的人格核心和性格气质，又是进入外圈的必要的精神基础。这样，在传统文化的形态中，便有两种可以自由伸缩的人格表现。一种是所谓“君子—孝子—忠臣”，个体的人格可以无限放大为社会性的情操，个体生活的每一环节都被赋予了兴邦安国、平治天下的宏大意义；另一种是所谓“小人—不肖子—奸贼”，天下和国家的事务可以缩小至私利范围，社会政治事务的每一环节都直接维系于个体的道德、好恶、观念行为。因此，一方面有“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的志士仁人；另一方面又有“据天下以奉一人”的窃国大盗。总之同心圆结构在文化上的功能是造成了民族内聚性，观念封闭性和人格伸缩性。

我们再针对同心圆的结构提出另一个假设性的结构来看一看：



在这个假设的“生活—传播结构”中，人的行为领域成机械的而非有机的组合形态，行为是流动的，分散的，

人从不同的方向上获取信息。每一个行为领域的传播活动都并不能完全影响到其他领域的行为。每个领域有其相对独立的行为准则。在这四个机械组合的“圆圈”中心，则是关于“人”的生存意义的最高度抽象的把握，因而它便成为关于人的形上思辨的领域，而不是以生命或伦理本位取代人的全部意义。在这个结构里，信息传播势必呈现一种发散的、不均衡的活动态势。人的行为领域的拓展，有极其广阔的余地。这个传播结构，使得人较易利用吸收外来的信息，较容易顺应外界的变化，从而打破了人的生存的自然封闭性。在人的各个领域的交流和行为活动中，呈现出一种结构性的张力。其信息的内容的更换频率很高，方向也不确定。所以相应来说，这样传播结构将组织成一种法理化的结构型平衡的社会，而不是礼仪化的内聚型超稳态的社会；处于这样的传播结构中的人，也将趋于使个体精神开放、人格特异化、独立化，而不是被塑造成“彼此相象”的群体化的共同人格。

我们再来看看枝杆型的传播结构。

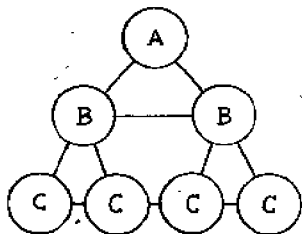
这一结构实质上只存在着上下两极要素。这两极要素在传播活动中的地位是不平衡的。上对于下有绝对的控制力。在任何情况下，上级都比下级掌握有更多的信息来源的渠道。这些信息通道的高度集中，是集权势力的统治地位得以维持的根本条件。与此相应，上级对于下级，在任何情况下都实行一定的信息封锁。这种信息的封锁，使得下级不可能有充分可靠的信息材料实现对

上级的制约监督，而本身不能不处于相对盲目服从的地位。在这个传播结构中，毫无疑问，上级获得的信息量几乎总是比下级获得的信息量大。信息流通的基本方向是上下之间的纵向活动，而不是水平的横向活动。一般说来，每一层次的下级将全部尽可能详尽的信息向上传递。逐层累进，以至最高层。最高层则依次向下发布信息。这些信息一般也都按照条贯系统和层级系统作出传达范围的规定。信息的发布与各层级的社会职能相适应。这样的传播结构可以造成高度集中划一的社会组织形态，可以保证全社会各组成部分的协调而迅速的活动。但是，如果我们再深入些探讨，可以发现这个结构本身也带有它难以避免的弊病。既然复杂的枝杆传播系统的横向传播是受到遏制的，整个社会实际上缺乏制衡的机制。一切社会运行都绝对地维系于高层的稳定状况、明智与否或效率高低。倘若高层次处理信息的能力发生障碍，于是全部下属层次便由于不能获得有效的可靠的信息陷于涣散乃至瘫痪状态。这就是说，这一结构既决定了社会组织的高度统一性，同时又造成了社会组织的分散性。另一个弊病表现为纵向传播层次往往在实际传播活动中人为地造成信息中阻或信息干扰。因为传播活动是由人来支配的。每一层次，对上级而言都几乎是唯一的正规的信息供应站，对下级而言都几乎是唯一的正规的信息发布中心。这就给了每一层次的上达下传提供了截留、删改真实信息的条件。结果，往往使得上级不能获得完全真实的社会组织运行的情况，下级也不能

获得完全真实的上级的指令精神。为了弥补这一不足，我们知道，历代君主都试图加强监察系统，直至加强特务系统，同时又都采取一定的方式给下情的越顶上达制造机会。但是，这只是在枝杆型结构的外围追加的辅助性措施。这些措施的功能也常常引起相反的结果：如果监察系统过分独立、庞大，会造成这一系统与正规的社会组织系统之间的冲突，也会造成最高统治者对全社会的失控；如果下情直接上达的机会和途径太多，也会破坏了社会的高度的阶层化一体化结构，还会由于抽撤了各个层次的信息处理栅栏，造成大量的信息堵塞和信息干扰。所以弥补性的设计并不能完全解决该结构的内在矛盾。总之，枝杆型的传播结构的文化功能，可以归纳为：一，它造成了社会的高度的集权统一，同时也造成了社会的普遍分散。由于横向传播受到遏制，社会便失去了制衡机制。当高层集权中心富于活力时，整个社会便可以协调运行；当高层中心丧失活力时，整个社会便不能维持正常运行，也不能获得常规的重组能力。二，这一结构虽然保证了高层次比低层次能获得较多的信息量，但是，严格说来，整个社会的各个层次都不能获得真正可靠的信息来源，人的意志几乎在每个层次上都直接参与到信息传播当中，社会信息的客观真实性往往受到主观意向的掩蔽。在这个传播结构中，几乎没有真正独立的承担着为全社会发布信息的机构设施，这就使得社会成员只能透过各阶层意向的栅栏来猜测社会的动向。因此，各个社会层次都在不同的程度和不同的意

义上受到传播结构的蒙蔽。所以，从这两个方面来看，传统社会的内部的分散和全社会的失衡、失控的危机就是不难理解的。

倘若我们假设另一种传播结构作对比，更可以看出枝杆型传播结构文化功能的特征。



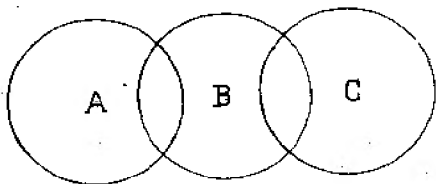
这个假设结构与枝杆型不同，是网络型的。一方面，它保留了枝杆型结构功能的特征：集中；另一方面，它又表现出新的优点：制衡。网络型结构加强了社会的横向的水平沟通。对于每一个社会层次来说，都有多种渠道获得可靠的信息，从而每一层次都可以对上下左右产生监察制约的作用。如果假设其中的一个层次为担负着向全社会输送信息的机构，那么该社会各层次都可能获得比较稳定、可靠的信息来源。如果在这个结构之中某一环节的沟通发生阻滞，也并不会使其他部分陷于无所适从的瘫痪。其他部分可以正常运行，直至重建完整的结构。当然，实际社会情形要比这里作的高度抽象的形式化的分析复杂得多。在理想图式、抽象图式和实际运行图式三者之间，常常是有距离的。不过我们的分析是要指出，中国古代社会里由于各社会组织按照家族法则组

建、国家制度又实行君主集权的科层化制度，为了维护最高权力的稳定和正常继承，必须严格防范社会组织的其他部分的联合，严格防止能与最高权威相抗衡的力量实体的产生。因此，在传统社会里，不可能建立起正规的横向交流网络，更不可能建立超然于权力中心之外的信息收集发布机构，社会信息的发布与集权结构必须合二为一。

最后，我们来看一看偏心圆型的“历史—传播结构”。历史的发展是不以人的意志为转移的规律。时间的一维性决定了历史不可能是循环的、重复的。在历史中生活的人们，固然要继承文化遗产应对现实境况，他们必然也要随时代运动采取不同于过去经验的新对策。但是，不同的文化对于历史遗产的态度却有很大的区别。在偏心圆型的传播结构中，我们可以总结出中国传统文化对于遗产的特殊态度和方式。在这个传播结构里，信息量实际上是来自两个方面。一是旧的遗产（特别是经典性文献）；二是现实生活。处理、创造信息的人，对于这两方面的信息的态度有些不同。对于遗产，他有一种盲目崇信的态度。在处理、创造新的信息之前，先是全盘地继承了遗产，不加分析地囫圇吞在肚子里。然后才是根据现实情况发展新的经验或理论。作为遗产的部分，一直处在主导的、先决的地位上。后代的累层的创新的部分则一直处在依附的地位上。那么，能不能说，遗产的全部内容和结构就始终支配了历史的传概活动呢？还不能这么说。因为，在这个结构里，我们

看到，历史的运动仍然受到时间的一维性的支配，每一层的新传播活动都意味着对遗产的新的偏离。但是，无论这偏离在实际走得多么远，又不能彻底摆脱遗产的制约。而且，遗产本身在历史的运动中，不断地增加着自身的质量，变得极端的庞杂、沉重起来，对遗产的偏离性的创新最终反而导致了遗产的因袭性的加强，使后代承受到更大的负荷。在这一传播结构中，时态关系是极不清晰的。历时态的阶级界限十分模糊，遗产与创新部分几乎总是呈现出同时态共存的状态。任何创新都以向遗产认同为标帜，以此掩饰其对遗产的实际偏离的真相。这就是我们在传统文化的历史进程中看到的文化“笈注主义”。这一传播结构决定了人们的观念的发展往往具有因袭性、改良性、兼容性、求同性、折中性，缺乏否定性、革命性、求异性、偏激性。同时，这一结构也决定了传统文化意识的发展明显地缺乏阶段跃进性和矛盾张力性。经验、理论、甚至语词本身都是象雪球一般地滚起来，各层次互相渗透，形成了文化整体的有机构成。

现在再尝试对比一下我们假设的另一种“历史—传播结构”：



在这一假设结构中，每一层次都是对前一层次的扬弃。

创新是先导，是目的，是主要的成果。继承，由于服从创新的需要，一般总是经过创新意向选择之后作出的片面的继承。继承本身不是目的，而是手段，是实现创新的必要的过渡条件。传统对于后代的观念的影响，往往不是直接性的影响，而是经过了若干中间层次的扬弃、变形之后的深隐的影响。如果我们认为，任何文化都不可能完全超脱先定传统的制约，先定传统犹如该文化机体构成的基因的话，那么，在这个“历史—传播”的链式结构中，基因是经过若干代的机体的生存活动发生作用的。所以，链式传播结构中，传统是文化机体的生命的基因，而在偏心圆式的结构中，传统是文化机体的生命的脑髓（或心脏、或体格）。链式结构还表明，创新部分的信息来源并非只是遗产，它比偏心圆式结构有更积极地吸纳其他方向而来的信息的功能。在每一层次的进步中，创新者都可以找到一个全新的观念创造的起点；或者，都可以从外来文化影响中发现一个新的起点。链式结构与偏心圆结构的根本区别就在于它是以创新为目的实现了对遗产的片面的继承。从整个社会来说，各个方向上的片面继承和强烈的创新意向，势必使这个社会形成观念上的创造力的高度活跃和开放的局面，形成文化观念结构的张力的总体平衡。但是，对于视意识形态的绝对一元化为生命的中国传统文化来说，链式结构当然是不可能采纳的。

通过以上概要的论证，我想读者不难从这些十分抽

象的形式结构的分析，回想起传统社会中多种多样的社会现象。当然，实际情形要复杂得多，并非几个简单图式能完全说明的。不过，我相信读者会同意我的下述看法：

一种文化模式是与相应的传播结构共存的。人的行为—心理结构、社会组织结构与传播结构之间存在着共协关系。传播媒介的更新和传播结构的改变，势必会引起人的行为—心理结构和社会组织结构的变化，直至影响到整个文化模式的改变。如果我们希望中国的源远流长的文化模式能跨入世界性的现代化的行列，我们就需要逐步地在传播结构上进行更合理的设计，以建设起更加健全开放的现代人格、更加集中有序和民主制衡的社会体制、更加富于灵活创新和顺时求实风格的文化意识。